60e ANNEE (6e SÉRIE) N° 7 16 FEVRIER 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE MARIALE

(2e article)

SOMMAIRE

Ouvrages divers. — 1. Tiburtius Gallus, *Interpretatio mariologica Proto-evangelii* (Gen., III, 15), *tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentimum.* — 2. « Etudes mariales » *Sainteté de Marie* (P. Hitz, *Le sens marial du Protévangile*). — 3. P. F. Ceuppens, *Theologia biblica :* T. iv, *De Mariologia biblica.* — 4. « Marianum » 1949, fasc. ii-iii : Dillenschneider, Hentrich, T. Gallus, Geenen ; — fasc. iv : Bover, Pazzaglia, Carol, Piolanti, Balic, A. Luis, G. Philipps. — 5. J. Coppens, *La définibilité de l'Assomption.* — 6. « Etudes mariales » : *L'Assomption de Marie :* Dillenschneider, Rondet, Jouassard, Frénaud. — 7. R. Garrigou-Lagrange, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite ?* — 8. « Journées mariales de Montréal » : *Vers le dogme de l'Assomption.* — 9. J. Duhr, *La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu.* — 10. M.-A. Genevois, *Bible mariale et Mariologie de S. Albert-le-Grand.* — H.-M. Manteau-Bonamy, *Maternité divine et Incarnation.*

L'*Ami* (1946, p. 54-58) a donné un aperçu des controverses relatives à l'interprétation mariale du Protévangile. L'enquête de Fr. Drewniak, O. S. B. (Breslau, 1934) nous amenait à conclure qu' « en ce qui concerne l'interprétation littérale du Protévangile dans le sens marial, l'unanimité des Pères n'existait pas et qu'on ne saurait présenter, au nom de ce consentement unanime, la signification mariale comme une vérité révélée. » Mais, par ailleurs, on affirmait que la signification mariale de Gen., iii, 15, répond à une interprétation théologique « clairement et ouvertement déduite du texte à la lumière de l'enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques » (p. 57).

1. — C'est en ce sens qu'examinant les documents *postpatristiques*, le P. Tiburce Gallus, S. J. [1], s'est orienté dans une étude digne de retenir l'attention du théologien et même de l'exégète.

Si, à l'époque patristique, l'unanimité n'existe pas quant à l'interprétation mariale, on doit cependant retenir comme offrant des *éléments* permettant l'application de Gen., iii, 15 à Marie certains textes de Justin, d'Irénée, de Cyprien, d'Epiphane, de l'auteur de l'épître *Ad amicum aegrotum*, de Léon le Grand, d'Isidore de Séville, de Sérapion, de Chrysippe.

[1] Tiburtius Gallus, S. J. *Interpretatio mariologica Protevangelii* (Gen., iii, 15), *tempore postpatristico usque ad concilium tridentinum.* — In-8 de xvi-216 p., Rome, 1949, Editions Orbis catholicus ; Dépôt à Paris, Librairie du Cerf.

A l'époque postpatristique, l'auteur a interrogé plus de cent écrivains ecclésiastiques, du viie au début du xvie siècle. Il a dû laisser de côté des textes encore manuscrits et ceux qu'il lui a été impossible de consulter en dehors de Rome. Toutefois son argument lui paraît historiquement suffisant.

Une petite moitié des exégètes et théologiens rapportent l'interprétation mariale, qu'on retrouve dans presque tous les ouvrages de mariologie et dans les quelques documents liturgiques consultés. Si l'on considère la qualité des documents, l'interprétation mariale semblerait, au premier abord, devoir être abandonnée. Les commentateurs de la Genèse qui adoptent cette interprétation sont de beaucoup les moins nombreux : à peine peut-on citer quatre ou cinq noms. La Glose ordinaire est contraire à l'interprétation mariale et, dans la « morsure au talon », le concile de Trente lui-même ne voit qu'une allusion aux tentations du démon (Sess., xiv, *De Extrema-Unctione*, c. 2, Denz-Bann., n. 909).

Est-ce à dire que l'interprétation mariale ne soit pas fondée, même en bonne exégèse ? — Elle remonte à la plus haute antiquité avec l'antithèse « Eve-Marie » de Justin et d'Irénée. L'interprétation non mariale débute, en Orient, avec Origène, en Occident, avec Tertullien, qui ne prennent d'ailleurs qu'une partie du ℣ 15 pour l'adapter à leurs préoccupations morales. Dans la suite, les deux tendances se mêlent, parfois chez le même auteur. S'inspirant de l'autorité de S. Augustin (dont l'interprétation n'est d'ailleurs qu'une opinion personnelle), la Glose ordinaire n'offre donc pas d'argument décisif. L'interprétation non mariale de la plupart des œuvres exégétiques n'exclut pas l'interprétation mariale du plus grand nombre des œuvres de mariologie ou d'homilétique. « Le Saint-Esprit, écrit un peu candidement le P. Gallus, dans les œuvres exégétiques a inspiré ses interprètes d'une façon éloignée par S. Augustin ; mais dans les œuvres mariales et les homélies, il les inspira d'une manière prochaine » (p. 170).

Quoi qu'il en soit, l'auteur rejette les interprétations non mariales comme n'apportant au texte inspiré qu'un sens *accommodatice* ; et, se fondant sur l'antithèse irénéenne Eve-Marie, qui trace le plan divin retournant contre Satan son œuvre elle-même, il voit dans Gen., iii, 15, l'annonce de la Vierge-Mère, dont est issu celui qui doit vaincre le démon.

Que vaut, au point de vue de l'exégèse, pareille interprétation ? — La règle la plus élémentaire exige qu'au même mot, en une même phrase, soit conservé le même sens quand aucune raison contraignante ne s'y oppose. G. n'ignore pas cette

règle (p. 186), mais Eve, dont il est question dans tout le ỳ 15 est la figure de Marie : elle en est le *type*.

Dom Drewniak avait affirmé que, pour être concluants, les arguments scripturaires devaient trouver un appui dans la Tradition ou l'exégèse traditionnelle : en l'absence d'un tel appui, le Protévangile ne saurait recevoir l'interprétation strictement christo-mariale. A quoi G. répond en niant que le consentement des Pères soit requis pour donner à un texte scripturaire une signification certaine : « En dehors du consentement des Pères, on peut trouver des interprétation exégétiques correctes : mais si, en fait, sur l'interprétation d'un texte, les Pères présentent un avis unanime, l'exégète catholique, à aucun titre, ne saurait passer outre » (p. 203). Dans le cas présent, on a démontré que l'interprétation non mariale de l'époque patristique est insuffisante ou même fausse, tandis que l'interprétation mariale, déjà « relativement commune » à l'époque patristique, s'appuie sur un solide principe d'exégèse. Enfin l'exégèse traditionnelle est devenue favorable au sens marial : à la fin du Moyen Age, ce sens, en effet, est déjà « sentiment commun des docteurs » et s'appuie sur les mêmes principes de saine exégèse dont avait fait usage l'époque patristique. Il est donc amplement justifié, conclut G.

2. — Les *Etudes mariales* (journées de Chartres, 6-7 septembre 1947) apportent sur « le sens marial du Protévangile » une remarquable étude du R. P. Paul Hitz [2], rédemptoriste.

L'auteur délimite son enquête : sur *quel postulat de base* faut-il s'appuyer pour trouver, dans le Protévangile, un sens marial ? Existe-t-il, *en fait*, une signification mariale dans le Protévangile ? Si oui, quelle en est la *nature*, quel en est le *contenu* ?

a) Le sens littéral immédiat ne saurait fournir une base suffisante pour une interprétation mariale ; mais ce sens littéral immédiat est le point de départ d'un *sens prophétique plénier* :

Il s'agit d'une lutte de même nature que celle où la femme vient d'être vaincue, à savoir d'une lutte morale, mais d'où, cette fois, le lignage de la femme sortira vainqueur... La Bible entend marquer une hostilité très spéciale entre le serpent et la femme : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme », dit-elle expressément, pour bien souligner que, dans cette revanche comme dans la scène de la chute, c'est sa première protagoniste que le serpent trouvera devant lui. Et vers ce même sens nous oriente l'expression « lignage de la femme », par laquelle est désigné le genre humain. Le texte signifie, sans plus, qu'il y aura lutte, lutte séculaire entre le lignage du serpent et celui de la femme. Mais, des habitudes de langage de la Bible et de l'exégèse de la plus ancienne version de la Bible, celle des Septante, il résulte que cette lutte, à son point culminant et décisif, sera circonscrite au Serpent et à un Fils de la femme, d'une Femme qui avec lui jouera un rôle de premier plan dans cette victoire finale. La formidable malédiction prononcée ensuite par Dieu sur Adam et sur Eve se trouve singulièrement atténuée du fait de cette magnifique promesse, qui contient en germe, enveloppée de solennité et de mystère, tout le Messianisme de l'avenir... Un trait caractéristique du messianisme israélite authentique est la place que, à côté du Messie, auteur et consommateur du salut, il a donné à la Femme, à une femme mystérieuse, dont l'image, depuis les jours lointains de la Genèse, hante les visions de ses prophètes [3].

b) Trouve-t-on, dans l'oracle génésiaque, le *fait* même d'un oracle marial ? — L'auteur estime pouvoir répondre affirmativement, à condition d'admettre, en plus du sens littéral immédiat et historique du Protévangile, un sens spirituel supérieur, ce sens dont Pie XII, dans *Divino afflante Spiritu*, affirme l'existence et indique les moyens de le connaître. Or l'Ecriture ne fournit qu'un texte qui, d'une certaine manière du moins, appellerait ou éclairerait la signification mariale du Protévangile : la vision de la *Femme de l'Apocalypse* (XII, 1-17). On peut toutefois se demander si cette vision de l'Apocalypse désigne bien la Vierge Marie, sinon quant à son sens littéral immédiat, du moins quant au sens littéral plénier et éminent. L'auteur n'ose répondre affirmativement. Resterait l'argument présenté par la Tradition de l'Eglise. Mais l'âge patristique ne saurait fournir cet argument. La thèse de Drewniak l'a démontré et le P. H. n'hésite pas à conclure : « A l'issue de l'âge patristique, il ne peut être question d'un *consensus Patrum unanimis* dans l'exégèse mariale du Protévangile. C'est la conclusion qui semble désormais acquise de l'étude consciencieuse de Drewniak ». Mais (ici H. rejoint Gallus),

il ne s'ensuit pas... que l'Eglise en soit restée à ce stade initial et qu'aujourd'hui encore la Tradition ne nous offre pas, quant à ce sens marial, des garanties suffisantes de certitude... L'Eglise demeure l'interprète authentique des Ecritures aussi bien après la période des Pères que durant les premiers siècles. Ici comme ailleurs il y a une évolution vitale homogène. La signification mariale du Protévangile que les Pères n'avaient que partiellement et imparfaitement entrevue et explicitée, la Tradition vivante de l'Eglise la dégagera et l'enseignera, dans la suite, avec une clarté et une universalité croissantes (p. 52).

Au Moyen Age cependant, le progrès n'existe guère. Si certains auteurs envisagent l'interprétation mariale du Protévangile, ils affirment assez généralement que c'est par son Fils que la Vierge a écrasé la tête du serpent : *per ipsam*, dit Nicolas de Lyre, *mediante Filio suo potestas dæmonis est contrita*. L'Immaculée Conception n'est pas même envisagée.

C'est dans les temps modernes que l'interprétation mariale s'affirme. La Contre-Réforme catholique oriente théologiens, pasteurs et fidèles vers une interprétation mariale plus convaincue, plus profonde, plus universelle, de l'oracle génésiaque illuminé par la vision de l'Apocalypse. Le serpent que la Vierge foule aux pieds n'est pas seulement le péché et l'esprit du mal, mais encore et surtout l'hérésie : *Gaude, Maria Virgo, quæ cunctas hæreses sola interemisti*. L'interprétation mariale du Protévangile jouit désormais d'une faveur inconnue jusque-là, non seulement chez les théologiens et les auteurs spirituels, mais encore chez les exégètes. Ceux-ci (Cornelius a Lapide, Tirinus, Dom Calmet, etc.) retrouvent dans la femme du Prot-

[2] « Etudes mariales ». *Sainteté de Marie* (journées de Chartres, 6-7 sept. 1947). — In-8 de 152 p., Paris, 1948, Vrin (P. Hitz, *Le sens marial du Protévangile*).

[3] L. Dumeste, *Notre-Dame d'Israël* dans les « Cahiers de la Vierge », Juvisy, 1936, p. 24, 26, cité par Hitz, comme résumant sa propre pensée.

évangile l'image de Marie, telle que la dévotion et la théologie contemporaine aimaient à l'honorer et à la représenter. La leçon de la Vulgate (*ipsa*) ne présente plus de difficulté ni pour les exégètes ni pour les théologiens : on concilie les deux versions (*ipse* des Septante, *ipsa* de la Vulgate) par la formule *ipsa per ipsum*. Désormais la signification mariale du Protévangile ne fait plus de doute. Jusque dans l'art chrétien, la Vierge est représentée comme la grande triomphatrice du démon, dont elle écrase la tête.

Dans l'Eglise actuelle, cette signification mariale est par tous acceptée : « En bref, peut-on conclure avec l'un des meilleurs mariologues contemporains, quelles que soient les modalités d'interprétation de l'oracle génésiaque adoptées par les exégètes et les théologiens, il y a certainement entre eux quasi unanimité à y voir la Vierge soit au sens littéral, soit au sens typique » [4].

c) Cette dernière phrase conduit logiquement à examiner la *nature* du sens marial biblique.

Ce n'est pas le sens littéral immédiat. On l'a déjà dit : ce serait méconnaître les droits de l'exégèse rationnelle et détruire, semble-t-il, la base historique d'un sens marial scripturaire. Il faut donc envisager le « sens spirituel ».

Deux solutions se présentent : sens *typique*, ou sens *littéral plénier*. C'est à la seconde que s'arrête l'auteur. Ce sens est « un sens littéral, voulu par l'auteur du texte sacré, qui se développe dans la perspective du sens littéral obvie historique, le précédant au point de vue ontologique, le suivant au point de vue historique, et dans lequel le sens littéral du texte reçoit son plein et entier accomplissement » (p. 67). Ainsi,

> dans l'oracle génésiaque, le sens littéral atteindra, dans un même mouvement, un double objet : 1° l'objet prochain ou obvie, réalité de l'Ancien Testament et historiquement de premier plan dans la prophétie : Eve et son lignage opposés par Dieu au serpent tentateur ; 2° l'objet éloigné ou profond, réalité du Nouveau Testament et historiquement de second plan, mais ontologiquement supérieur et donc premier dans l'intention divine : Marie et son divin Fils, le Rédempteur, opposés supérieurement à l'esprit du mal. Le même sens littéral de la prophétie, en tant qu'il vise le premier objet de l'Ancien Testament, sera appelé « sens littéral ou obvie » ; en tant qu'il atteint l'objet du second plan, du Nouveau Testament, « sens littéral eschatologique » ou, selon l'usage plus répandu, « sens littéral plénier ».

Ce sens « littéral plénier » apporte une nuance sensible au sens typique. La signification mariale du sens typique serait simplement dans les *choses*, tandis que celle du sens plénier est dans les choses et encore et supérieurement dans les *mots*. Le même texte s'applique donc littéralement à deux « analogués » : premièrement et immédiatement à Eve et à l'Eglise, pleinement et parfaitement à Marie, Mère du Christ et personnification parfaite de l'Eglise :

> La « Femme » étant dans cet oracle mentionnée et opposée au serpent précisément en vertu de sa maternité messianique participée réellement, quoique diversement, et par Eve et par Marie, nous concluons que Jahvé, en parlant d'Eve, a surtout parlé de Marie qui vivait déjà dans sa lointaine aïeule. *Eve occupe historiquement la première place ;* elle est mentionnée *au sens littéral immédiat. Marie, historiquement au second plan, est la première ontologiquement dans l'intention de Dieu. Elle est visée en premier lieu au sens littéral plénier* (p. 74-75).

Toutefois le texte de la Genèse et les commentaires qui ont pu en être faits, même dans les documents pontificaux, ne dépassent pas le cadre de la sainteté personnelle et de la maternité messianique de Marie. Comme l'a fort bien dit le P. Dillenschneider, « du fait que Marie a été appelée à lutter pleinement avec le Christ contre Satan, il ne s'ensuit pas, du moins nécessairement, qu'elle a dû être sa collaboratrice immédiate dans notre rédemption objective » (*op. cit.*, p. 310.) C'était bien la pensée que nous avions exprimée nous-même, en écrivant que « ni le Protévangile, ni le *fiat* de l'Annonciation, ni la tradition primitive n'offre à cette opinion une base *suffisante* » (*Ami*, 1947, p 615) [5].

3. — Le P. Hitz cite parmi les partisans du sens typique marial le P. Ceuppens, O. P., dans *Genèse*, I-III (Desclée, 1945, p. 156). Notre article de 1946, p. 57, donnait, du même auteur, un extrait de sa *Theologia biblica*, t. III, rendant un son sensiblement différent. Aujourd'hui, le t. IV de la *Theologia Biblica* (*De Mariologia Biblica*) livre une pensée plus récente [6].

Quatre interprétations mariales du Protévangile y sont discutées : *a*) Marie serait exclusivement visée dans la « Femme » dont le lignage écrasera la tête du serpent. Au nom des règles de l'herméneutique, C. rejette cette solution et renvoie à son étude sur *La Genèse*, p. 153 sq. ; *b*) Selon le sens littéral, la femme est Eve ; mais c'est aussi Marie selon le sens littéral plénier et parfait. Nous avons entendu le P Hitz développer ce sentiment. C. estime ne pouvoir s'y rallier. Tout le contexte indique qu'il s'agit ici d'Eve seule ; sans doute la prophétie annonce *semen mulieris, le Christ*, et elle n'a été parfaitement accomplie que par le Christ, et le Christ est aussi *semen Evæ*. Rien dans le texte inspiré n'exige un autre sens supérieur et plénier : d'où, déclare C., « nous estimons que la femme du contexte de la Genèse, III, 1-24, et la femme du ℣ 15, selon le sens littéral, est Eve et Eve seule » (p. 16) ; *c*) Une troisième interprétation considère Eve comme la femme du ℣. 15 selon le sens strictement littéral ; Marie serait cette femme selon le sens typique. Mais, reprend l'auteur, il est difficile de montrer qu'un sens typique existe dans Gen., III, 15 désignant la Vierge Marie. L'Ecriture n'en fournit aucune preuve et si les Pères considèrent fréquemment Eve comme le type de Marie, c'est à d'autres points de vue : *ressemblance*, Marie étant la nouvelle Eve, comme le Christ est le nouvel Adam ; *opposition*, les fautes d'Eve réparées par les vertus de Marie. Sans doute, les Pères admettent que Marie ait été plus

[4] R. P. Clément Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption*, p. 307.

[5] Dans le même fascicule : de M. le chanoine Jouassard, *Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères*. depuis les origines jusqu'au concile d'Ephèse. Résumé ou plutôt esquisse de la belle étude analysée dans « Maria » ; — du R. P. de Mahuet, S. .M, *Le miroir marial de Chartres*, théologie mariale de la cathédrale de Chartres.

[6] P. F. Ceuppens, O. P. *Theologia Biblica. IV. De Mariologia Biblica*. — In-8 de XII-268 p. Turin, 1948, Marietti (Paris, Lethielleux).

ou moins désignée dans le ℣. 15. Comme il ne peut être question de sens littéral, on peut dire que c'est selon un sens typique. Quant au célèbre texte de la bulle *Ineffabilis*, le « *clare aperteque demonstratum fuisse* » pourrait très bien s'appliquer uniquement au Christ, miséricordieux Rédempteur du genre humain, la Vierge étant simplement « désignée » ainsi que les inimitiés de l'un et de l'autre à l'égard du serpent. Quoi qu'il en soit, tout au moins dans ce paragraphe, C. ne paraît pas s'inscrire en faux contre une telle opinion. N'a-t-il pas écrit lui-même dans *Genèse I-III*, p. 156 :

> Nous admettons comme l'opinion la plus probable que la femme de Gen., III, 15 est Eve selon le sens littéral, Marie selon le sens typique. Eve est la figure de Marie, en ce sens que depuis le moment où la peine du serpent fut décrétée, Eve est devenue d'amie l'ennemie du Démon. La postérité de la femme poursuivra la lutte contre le démon, elle en sortira victorieuse, car un de ses membres, le Messie, écrasera la tête du serpent ; il remportera la victoire définitive sur le démon, l'humiliation suprême de Satan. Eve, dans cette lutte contre le démon, est représentée par l'auteur sacré comme le type, la figure d'une femme plus forte, plus éminente qu'elle. Elle est la figure typique de Marie, la Mère du Rédempteur... Le Saint-Esprit a donc voulu, sous la figure d'Eve, nous présenter une femme plus parfaite et de loin supérieure à Eve, la Très Sainte Vierge Marie...

d) Nonobstant cette déclaration, C. apporte une nuance appréciable à sa pensée dans la *Mariologia Biblica*. D'après une quatrième interprétation, la femme de la Genèse (III, 15) est Eve et Eve seule selon le sens littéral. Et *il n'est pas prouvé que Marie soit désignée, pas même au sens typique* (p. 19). Se référant à M. Goossens et au P. Lennerz, il incline à ne voir qu'un sens accommodatice dans l'application du Protévangile à Marie.

Il suffit d'avoir signalé ces différentes opinions : vraisemblablement, on devra y revenir quand le P. Lennerz aura publié la prochaine édition de sa Mariologie. L'*Ami* (1949, p. 207-208) a signalé en détail les positions prises par C. sur les textes de l'A. T. et du N. T. habituellement cités à propos de Marie.

Trois tables fort utiles terminent l'ouvrage : index, *a*) des citations bibliques ; *b*) des auteurs cités ; *c*) des doctrines abordées. La table des matières se trouve au début du volume.

4. — *Marianum* [7] de 1949 (fasc. 2-3) nous apporte une nouvelle étude du R. P. DILLENSCHNEIDER : *Pour une corédemption mariale bien comprise* [8].

Il s'agit toujours de savoir si Marie a coopéré d'une manière directe et immédiate à notre rédemption objective. On connaît notre sentiment : « coopération mariale soit simplement médiate à la Rédemption objective, soit immédiate à la rédemption subjective » (1948, p. 259). Nous l'avons rappelé à propos de la belle étude du R. P. Druwé (*Ami* du 19 janvier 1950).

En deux chapitres liminaires, D. fixe l'objet du débat et les procédés de méthode qui s'imposent en la matière. L'objet du débat, on le sait, est la coopération mariale à la rédemption objective. L'auteur semble supposer que la coopération mariale à la rédemption objective ne peut être qu'immédiate et directe, et ainsi la perspective du problème en est obscurcie. Le débat serait singulièrement clarifié si l'on s'entendait d'abord sur la terminologie. De plus, si l'on précisait, en considérant la Rédemption objective *dans son essence même*, que les textes scripturaires et conciliaires relatifs à cette Rédemption concernent uniquement le Christ, on serait bien vite d'accord ; et la doctrine d'une coopération mariale à la rédemption objective — coopération *médiate*, c'est-à-dire par et avec Jésus seul Rédempteur, coopération *de surcroît*, c'est-à-dire non essentielle à la Rédemption elle-même quoique voulue en fait par Dieu pour l'harmonie du plan de la restauration humaine — apparaîtrait pleinement justifiée par l'évolution de la croyance initiale au *fiat* de l'Incarnation se prolongeant dans toute l'œuvre salvifique du Christ.

Sous le bénéfice de ces observations nous pouvons suivre avec une satisfaction sans cesse croissante le développement logique de la thèse. Le *fait* de la coopération mariale est établi par l'argument d'autorité ; il est décrit dans son développement historique à travers la tradition catholique ; il est démontré par la raison théologique elle-même. *L'explication théologique* du concours salvifique de Notre-Dame se concilie parfaitement avec la doctrine catholique de la Rédemption par Jésus-Christ. L'auteur le démontre en traitant « de la corédemption mariale au regard de l'*essence* de notre rédemption » et en exposant « la raison d'être et le sens profond de la corédemption mariale ».

La conclusion de cette belle étude est telle que les partisans d'une coopération mariale médiate y souscriront sans la moindre hésitation. Elle n'est, en réalité, qu'une paraphrase théologique de la

[7] « Marianum », 1949, fasc. II-III (Rome, Viale 30 aprile, 6) : DILLENSCHNEIDER, *Pour une Corédempion mariale bien comprise*; — HENTRICH, *De definibilitate Assumptionis B. M. V.* ; — GALLUS Tiburzio, *Opportunità della definizione dell'Assunzione* ; — G. GEENEN, O. P., *La consécration du monde à Marie*.

Fasc. IV. — BOVER, S. J., *De via concordiæ assequendæ in quæstione de mariana coredemptione* ; — PAZZAGLIA, L. M. O. S. M., *Il « Magnificat » nella poesia italiana* ; — CAROL, J. B., *Mary's Co-redemption According to Nineteenth Century Italian Writers* ; — PIOLANTI A., *Mater unitatis. De spirituali Virginis maternitate secundum nonullos sæc. XII scriptores* ; — BALIC C., O. F. M., *Il contributo dei Frati Minori al movimento mariologico moderno* ; — LUIS A., C. SS. R., *El Corazon de Maria y la Realeza* ; — PHILIPPS G., *L'opposition protestante à la mariologie*.

[8] Cette étude du P. Dillenschneider veut être une réplique aux critiques du P. Lennerz concernant la corédemption mariale, telle que le théologien rédemptoriste l'a exposée dans *Marie au service de notre rédemption*. Voir notre recension dans l'*Ami*, 1947, p. 612, complétée par 1948, p. 259.

La *modalité* de la corédemption mariale a été étudiée dans *Gregorianum* (1947, p. 205 sq.) par les PP. Seiler et Stræter, S. J. L'article est plutôt une collection de textes anciens et contemporains, dans lesquels les auteurs s'efforcent de trouver trois tendances (lesquelles d'ailleurs se complètent et souvent se compénètrent chez les mariologues) : 1° Marie est la nouvelle Eve, mère de la descendance spirituelle que Dieu avait prévue dans l'humanité innocente ; 2° Marie offre son Fils pour le salut des hommes ; elle possède par là une sorte de prérogative sacerdotale qu'elle exerce au Calvaire ; 3° Enfin, la Vierge-Mère use de son pouvoir maternel pour « mouvoir » et « déterminer » son Fils au sacrifice rédempteur.

Est-il besoin de faire remarquer combien ces formules sont imprécises dans leur application concrète. Il suffit donc de signaler cette enquête à titre documentaire.

distinction faite jadis par Billot entre l'*esse simpliciter* de la Rédemption, qu'il faut rapporter au Christ seul, et le *melius esse*, œuvre de la coopération mariale :

Nous caractérisons le concours immédiat de Marie à notre rédemption objective dans la ligne de son consentement initial à l'Incarnation rédemptrice, comme une adhésion plénière de foi et d'amour, donnée en notre nom à tous, à l'action rédemptrice de son Fils ; adhésion de portée œcuménique qui n'apporte à l'œuvre salvifique du Christ qu'*un surcroît d'homogénéité et la rend en un sens plus riche d'humanité*.

La collaboration sotériologique de Notre-Dame s'appuie sur les mérites de son Fils dont elle est bénéficiaire grâce à une rédemption privilégiée ; le sommet du sacrifice rédempteur de Notre-Seigneur est l'Immaculée Conception.

La participation de Marie à notre rédemption objective *ne renforce ni ne complète en aucune manière ni le prix de notre rédemption, ni l'activité méritante du Rédempteur, ni les effets rédempteurs eux-mêmes*. Mais, par son concours salvifique universel, Marie mérite, à un titre inférieur, les mêmes effets que le Christ nous a mérités supérieurement et à un titre hors de pair. Elle mérite *de superscongruo* tout ce que le Christ nous a mérité *de condigno*...

...Au Calvaire, le *fiat* social de Marie n'est plus au regard de l'acte rédempteur du Sauveur une condition *sine qua non ;* il n'exerce sur l'acte d'obéissance suprême du Christ aucune influence déterminante ; mais *il est voulu par Dieu et inséré par Dieu comme un élément de surcroît au tout organique du plan rédempteur*. Et, parce qu'il est voulu par Dieu, il interviendra *de nécessité de fait* dans notre rédemption, mais il y interviendra tel qu'il a été voulu, c'est-à-dire *de surcroît*. Dieu ordonne librement à l'acquisition première et globale de notre salut à tous, comme élément d'*ordre essentiel et absolu*, les mérites de rigoureuse condignité de l'Homme-Dieu et, comme élément *d'ordre secondaire et de surcroît*, les mérites de qualité inférieure de la Mère... Il ne veut les mérites de Marie qu'*en dépendance de ceux de son Fils*. Cependant il veut que ces deux catégories de mérites jouent simultanément en faveur de notre salut *in actu primo*. Et, comme il les a voulues, ainsi il les agrée. Il agrée donc en faveur de notre rédemption *in actu primo*, comme d'ordre absolu et essentiel, les mérites rigoureux de notre Sauveur et, comme d'ordre secondaire et de surcroît, les mérites *de supercongruo* de Marie (p. 256-257).

Nous avons souligné, dans cette conclusion, les affirmations qui montrent la convergence des idées de l'auteur et de notre propre conception.

Dans le même fascicule de *Marianum*, le P. Hentrich, S. J. (l'un des deux auteurs des volumes renfermant les pétitions faites en faveur de la définition du dogme de l'Assomption, voir *Ami*, 1946, p. 79) expose les raisons de cette publication monumentale : d'une part manifester l'enseignement moralement unanime des évêques constituant l'Eglise enseignante ; d'autre part montrer qu'à cet enseignement répond un consentement presque universel des théologiens. — Enfin, certaines objections ayant été faites par le P. Archange du Roc, Capucin, l'auteur s'efforce d'en manifester la faiblesse. L'article du P. Hentrich est paru récemment en brochure séparée, qu'on peut se procurer aux bureaux de la Revue, Rome, Viale trenta aprile, 6.

Le P. Tiburce Gallus, S. J., en quelques pages condensées (p. 312-317) appelle de ses vœux comme très opportune la définition de l'Assomption. — Un long article du P. Geenen, O. P., fait la conciliation entre la date *historique* (31 octobre 1942) et la date *officielle* (8 déc. 1942) de la consécration du monde à Marie (p. 318-338).

Le fasc. IV est édité en l'honneur du jubilé sacerdotal (25 ans) du R. P. Roschini, O. S. M., le savant mariologue italien, dont la bibliographie considérable n'occupe pas moins de 10 pages à la fin du volume (496-505).

Le P. Bover, S. J., trace aux théologiens la voie leur permettant de réaliser entre eux l'accord sur la question de la corédemption mariale. — Le P. L. M. Pazzaglia étudie le *Magnificat* dans la poésie italienne. — Le P. J.-B. Carol, O. F. M., s'attache à montrer la concordance des thèses mariales présentées par certains théologiens italiens contemporains relativement à la corédemption : coopération à la Rédemption elle-même, coopération à l'application des fruits de la Rédemption. — Le R. P. Balic, O. F. M., expose la contribution des Frères Mineurs à la mariologie moderne. Contribution considérable qui s'affirme soit dans les revues, soit dans les congrès, soit dans l'enseignement ou la prédication. La bibliographie est imposante et est une preuve péremptoire de l'activité mariale dans l'Ordre. On trouvera d'ailleurs plus loin un exposé similaire du R. P. Longpré, voir n° 8 (Vers le dogme de l'Assomption). — Le P. Luis, C. SS. R. montre l'affinité du Cœur Immaculé de Marie et de la royauté de la Vierge Mère.

Deux articles plus spécifiquement théologiques retiendront notre attention.

L'histoire de la théologie mariale au Moyen Age suggère à M. Ant. Piolanti de faire l'inventaire des conceptions relatives à la maternité spirituelle de Marie chez les théologiens du XII^e^ siècle. Nourris de la doctrine de S. Paul et de S. Augustin, récemment éclairés par la lumineuse théologie de S. Bernard, ces auteurs aiment à considérer Marie comme la Mère du Corps mystique et ils l'associent à tous les mystères de la vie de Jésus. L'Incarnation a commencé cette maternité ; la passion lui confère sa perfection et la gloire du ciel en est la consommation. Une telle doctrine montre Marie comme la Mère de l'Unité : *mater unitatis* est le titre de l'étude. Comme l'a écrit Amédée de Lausanne, Marie « unit le Chef au corps, le Christ à l'Eglise, l'Epoux à l'Epouse ». Aussi Marie doit-elle être appelée « la Mère de l'Eglise ».

M. G. Philipps, professeur à Louvain, analyse les raisons de l'opposition protestante à la Mariologie. Il rappelle la position de Luther et de Calvin, et, tout en faisant la part de certains abus dans la dévotion mariale au Moyen Age, montre les erreurs du travail de démolition entrepris par les confessions protestantes, plus encore chez les Calvinistes que chez les Luthériens.

Dans le néoprotestantisme, le débat est ramené sur le terrain proprement théologique. C'est l'attitude de K. Barth, que l'auteur analyse d'une manière plus spéciale : attitude basée

sur les présupposés inébranlables de la Réforme elle-même, entendus dans leur sens le plus strict : Dieu seul, le Christ seul, la foi seule, la grâce seule. Ce que Luther et Calvin avaient entrevu et pressenti devient clair comme le jour : on ne peut admettre aucune coopération de la créature à l'œuvre du salut. Devant son Auteur, la créature est purement passive, bien plus, elle résiste. Ce postulat vaut aussi pour la Mariologie : la Mère de Dieu n'exerce aucune fonction médiatrice ; elle n'est en aucun sens la mère des hommes. Pareille prétention ferait injure à l'unique Sauveur (p. 482-83).

Alors que Luther et Calvin considéraient le culte marial comme une sorte d'idolâtrie, une « mariolâtrie » grossière, K. Barth y voit une aberration théologique. Même préparée par la grâce, même coopérant d'une façon accessoire, subordonnée, mi-

nistérielle, la créature, fût-elle la Vierge - Mère, s'arroge, déclare K. B., par rapport au salut, un pouvoir vraiment créateur : elle entre en concurrence avec le Rédempteur et établit dans ses rapports avec Dieu une réelle réciprocité. Or la foi est précisément la négation de toute réciprocité ; elle est la reconnaissance de l'unique Médiateur Jésus-Christ : « La Révélation et la réconciliation sont irréversibles, indivisibles et exclusivement l'œuvre de Dieu » (*Kirchliche Dogmatik*, 3e édit., Zurich, 1945, t. I, p. 160).

C'est, on le constate, tout le problème de la justification qui, sous un autre aspect, ramène l'opposition du catholicisme et du protestantisme.

Comme M. Philipps a raison de nous inviter à ne pas « camoufler » nos positions !

Ce n'est pas en camouflant nos positions, en évitant anxieusement toutes les « exagérations » et toutes les déclarations « intempestives » que nous amèneront les protestants à considérer nos doctrines avec moins d'hostilité. Il ne faut pas approuver sans discernement toutes les manifestations d'une dévotion peu éclairée, ni donner dans le jeu d'une imagination soi-disant pieuse. La tâche du théologien ne consiste pas cependant, en première instance, à redresser les déviations du culte populaire : il a un travail constructif à fournir sur la base de la révélation. Des auteurs protestants contemporains le reconnaissent ; c'est l'Eglise romaine elle-même, disent-ils, qui entre délibérément dans une phase mariale : les Papes eux-mêmes ouvrent la marche (p. 488).

5. — Avant de présenter quelques récentes publications relatives à la définibilité de l'Assomption, il est indispensable de revenir à une étude parue en 1947, mais capitale en la matière : *La définibilité de l'Assomption*, par J. Coppens [9]. Dans cet article, remarquable de tous points, il ne s'agit pas de mettre en doute la réalité de l'Assomption (p. 6), mais « de savoir si aux regards d'une science théologique rigoureuse, ce privilège apparaît comme ressortissant à la foi catholico-divine, comme appartenant au dépôt de la révélation » (p. 7).

La voie classique en la matière consisterait à interroger l'Ecriture et la Tradition. Or la plupart des théologiens avouent que « cette vérité ne peut être démontrée historiquement comme remontant soit à l'Ecriture sainte soit aux traditions des Apôtres » (p. 8). Sans doute, le salut pourrait venir uniquement du magistère et de la foi vécue des fidèles en tant que sanctionnée par la hiérarchie. Et c'est là, semble-t-il, ce qui explique l'importance primordiale accordée aux *postulationes* des fidèles et surtout à celles des évêques qui, s'adressant au Saint-Père, lui confessent leur foi en l'Assomption et sollicitent du Pasteur suprême une définition solennelle de leur croyance (p. 10).

Incontestablement le magistère, quand il interprète et proclame la foi commune de l'Eglise, est règle de foi. Mais il n'est pas si facile de prouver qu'en l'occurence cette règle peut être invoquée sans restriction... Il faudrait, au préalable, pouvoir établir : 1. qu'il y a vraiment unanimité ou, pour le moins, majorité écrasante de témoins qui confessent leur foi en l'Assomption ; 2. que cette adhésion unanime porte sur l'Assomption en tant que vérité révélée, ressortissant au dépôt de la foi apostolique.

En outre, pour ce qui concerne plus spécialement le témoignage des évêques, il faudrait encore démontrer : 1. qu'ils expriment leur adhésion non pas au titre de théologiens mais à celui de pasteurs de leurs Eglises respectives ; 2 qu'ils expriment cette adhésion comme reflétant également la foi de leurs Eglises respectives ; 3. qu'en prenant clairement conscience de cette foi et en la rendant ainsi de plus en plus explicite et formelle, ils entendent lui donner, au surplus, aux yeux des fidèles, des ouailles confiées à leurs soins, un caractère normatif obligatoire (p. 10).

L'auteur doute que ces conditions soient pleinement réalisées. Le fussent-elles, la question ne serait pas encore vidée. Comment se représenter l'Eglise proclamant vérité révélée une doctrine « pour laquelle, à lire certains auteurs, elle serait pour ainsi dire tenue d'avouer n'avoir à offrir aucune preuve théologique suffisante, pour laquelle elle ne saurait renvoyer à aucune des sources où elle est censée puiser sa doctrine... » Attitude « contraire à la tradition selon laquelle la doctrine catholique dérive toujours de l'Ecriture ou de l'enseignement apostolique moyennant, certes, la garantie du magistère ; ... contraire aux démarches classiques du magistère lui-même, qui se garde d'innover et... se préoccupe de garder le contact le plus étroit avec les sources de la Révélation et même avec ce qu'on appelle la théologie des sources » (p. 11). De plus, « ne serait-ce pas amener nos frères séparés à reprocher à l'Eglise d'inaugurer le règne d'un positivisme fidéiste, où l'autorité se substituerait aux raisons scripturaires et théologiques, où le *stat pro ratione voluntas* prendrait la place de la vérité objective, logiquement et historiquement connexe avec les sources de la révélation » ? (p. 12).

D'ailleurs, « en l'occurence, la voie historico-théologique s'impose inéluctablement ». Il s'agit de discerner et de proclamer des faits concrets et historiques. Pour le faire, aucune autre voie n'existe que la recherche des témoignages et leur critique. Le recours au seul magistère de l'Eglise ne peut suffire ; si une vérité doit être définie, c'est qu'il existe une connexion entre elle et d'autres vérités déjà acquises. Au théologien il appartient de rechercher et de démontrer cette connexion. Comment oser parler de révélation implicite quand aucun procédé de science humaine n'arrive à entrevoir l'implicitation ? (p. 13-14).

De quoi s'agit - il exactement quand on parle d'Assomption de la Vierge ? D'après l'opinion communément admise aujourd'hui, trois faits sont présupposés : la mort de Marie, sa résurrection anticipée et sa glorification, âme et corps, dans le ciel. Etant donné la difficulté d'établir historiquement la donnée et les circonstances de la mort, certains voudraient que l'Eglise se préoccupât uniquement de définir la glorification, âme et corps, de la Vierge : glorification qui, sans doute appartient *en droit* à tous les saints, mais qui, en Marie a été réalisée *en fait* d'une manière anticipée. Sur quels arguments peut-on appuyer le fait d'une telle anticipation ? (p. 15).

Ni Gen., III, 15, ni Luc, I, 28, ni même Apoc., XII, 1-2 ne paraissent fournir de bases suffisantes (p. 15-19). Les textes pauliniens qui établissent, pour le chrétien, les titres à la résurrection (I Cor., XV, 20-23), ceux qui présentent la mort comme une suite du péché : Rom., V, 12-21 ; VI, 23 ; I Cor., XV, 56 ; I Cor., XV, 3 ; Rom., IV, 25 ; la

[9] J. Coppens. *La définibilité de l'Assomption*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, 1947, p. 5-35.

célèbre péricope Rom., VIII, 19-23 où S. Paul constate dans la création, et en particulier chez les chrétiens qui ont déjà reçu les prémices de l'esprit, une aspiration et une attente douloureuses ayant pour objet l'affranchissement de toute corruption (℣. 21) et l'obtention de la glorification finale, y comprise celle du corps, réservée aux enfants de Dieu (℣. 23) ; — tous ces textes peuvent fournir une base, *suggérant* une anticipation de la glorification finale pour Marie, la plus parfaite des créatures. Mais est-ce une preuve contraignante ? Il est permis d'en douter, car quelles que soient les raisons alléguées en faveur de l'exemption de la mort ou de la résurrection anticipée, il ne répugne pas à une personne même souverainement sainte de subir la mort et d'en accepter les conséquences (p. 20).

L'argument patristique, de l'avis des meilleurs spécialistes, ne fournit, après enquête impartiale, que des résultats désappointants. Les apocryphes ne sauraient constituer un argument satisfaisant. Quant à certains documents reflétant la tradition la plus ancienne, l'Assomption y apparaît « non pas comme une croyance apostolique, mais comme une explication possible, à côté d'autres, de l'ignorance dans laquelle l'Eglise ancienne s'est trouvée, à un certain moment, touchant le sort réservé au corps de la Vierge » (p. 22).

Le raisonnement théologique aboutit difficilement à une conclusion ferme. Que Marie soit l'associée constante du Christ dans l'économie du salut — et encore l'association dans *toute* l'économie du salut est-elle aussi certaine que beaucoup le prétendent ? — cela ne nous permet pas d'en déduire une analogie totale entre Jésus et sa Mère quant à la résurrection anticipée. L'immunité du péché originel confère-t-elle nécessairement l'immunité de toutes les peines annexées au péché ? Il sera d'autant plus difficile d'en faire la preuve « que Marie, si elle a été exempte de tout péché, ne l'a pas été sans l'intervention rédemptrice du Christ. Elle n'est donc pas entièrement, à tous égards, comme ce fut le cas de son Fils, étrangère à l'ordre qui subit les peines d'un péché primordial » (p. 24-26).

D'ailleurs, *le fait historique* de l'Assomption ne semble pas rentrer directement dans le champ de la vision de la foi. Celle-ci « s'arrête exclusivement *à la glorification céleste de la Vierge*, à son admission, corps et âme, à la gloire du ciel, c'est-à-dire à un *fait transhistorique ou purement doctrinal* » (p. 27). L'observation en fut déjà faite au concile du Vatican. L'on atteindrait ainsi l'Assomption « non pas dans ses préambules historiques et, si l'on peut dire ainsi, terrestres : la mort de la Vierge, la réanimation de son corps, son enlèvement au ciel, mais uniquement dans son stade final, son *terminus ad quem*, la glorification céleste, spirituelle et corporelle, de la Vierge, avec tous les aspects surnaturels que comporte pour elle un privilège aussi glorieux » (p. 28).

En toute hypothèse, il subsiste donc un hiatus difficile, sinon impossible, à combler entre les preuves spéculatives d'une glorification céleste, spirituelle et corporelle de la Vierge et les preuves à apporter pour pouvoir établir les préambules historiques de cette exaltation glorieuse (p. 29). Cette constatation apporte quelque lumière sur l'opportunité d'une intervention éventuelle du magistère :

> Vouloir obtenir la proclamation du *concept total, intégral* de l'Assomption, au sens où nous l'avons précisé, comme une vérité remontant *par la voie de la tradition*, donc *historiquement, au dépôt apostolique de la foi*, devra nécessairement répugner aux esprits rompus aux sciences historiques... Comment, en effet, ne répugnerait-on pas à devoir admettre, en quelque sorte à priori, des données que, normalement, nous devrions pouvoir atteindre par les méthodes historiques auxquelles, de par leur caractère, elles ressortissent ? A tout le moins, affirmer que l'Eglise peut se contenter même de très faibles lettres de créance scripturaires et patristiques, pour proclamer une doctrine comme apostolique, et entreprendre sur ce ton une campagne de propagande, n'est-ce pas courir le danger de présenter au monde l'Eglise comme se désintéressant, avec une témérité et une suffisance impardonnables, de la méthode et des conclusions de la science historique ? N'est-ce pas aussi éveiller le soupçon d'un certain divorce entre le contenu du dogme et le témoignage de l'histoire ?
>
> Les rationalistes ne manquent aucune occasion pour reprocher à l'Eglise de céder aux tendances fabulatrices du sentiment religieux et de faire, dans ses spéculations théologiques, une large part qu'ils n'hésitent pas à appeler de la mythologie. Calomnies sans doute, dont l'ignorance et parfois la mauvaise foi sont responsables. Raison de plus de ne pas offrir aux incroyants le moindre prétexte à pareilles imputations... (p. 29-30).

Ne croyons pas que l'étude de M. Coppens aboutisse à cette sorte d'impasse. Il y a pour l'Eglise, « d'autres interventions, d'autres « définitions » possibles qu'une proclamation de la croyance comme révélée et comme appartenant au dépôt apostolique. » Les théologiens reconnaissent tous les actes du magistère qui ont trait aux faits dogmatiques. Pourquoi ne pas envisager une solution de ce genre ? L'Eglise pourrait décider que « l'Assomption est une croyance suffisamment connexe avec d'autres vérités dogmatiques ou avec le culte pour qu'il soit légitime, de sa part, d'intervenir et de l'imposer à l'adhésion des fidèles au titre de fait dogmatique » (p. 33). Ce serait une sorte de « canonisation intégrale » de Marie, puisque l'objet serait exclusivement la présence glorieuse et totale de Marie au ciel, et non plus directement le fait matériel et historique de son enlèvement auprès de son Fils. De temps immémorial, l'Eglise procède à la canonisation, c'est-à-dire s'attribue le droit et l'assistance divine pour proclamer la sainteté de ses enfants et leur entrée dans la béatitude céleste ; pourquoi ne pourrait-elle pas exercer ce pouvoir à l'égard de la Vierge, non seulement quant à l'âme de celle-ci, mais aussi quant au corps ? Du coup, toutes les difficultés s'évanouiraient... (p. 34).

6. — Nous avons résumé, imparfaitement sans doute, mais aussi objectivement que possible la thèse du savant professeur de Louvain. Encore que sa conclusion n'ait pas recueilli de nombreuses adhésions [10], il fallait néanmoins l'indiquer et en souligner le caractère à notre avis fort acceptable dans l'état actuel du problème de l'Assomption corporelle de la Vierge.

[10] L'étude de M. Coppens a provoqué une réponse du P. Roschini, O. S. M., *La definibilità dell'Assunzione* dans *Marianum*, 1947, p. 260-277. Nous ne connaissons pas cette réponse.

Les Etudes mariales [1] (« Journées de Lyon », 11 et 12 septembre 1948) fournissent précisément une substantielle étude du P. Cl. DILLENSCHNEIDER sur « l'Etat actuel de la question et sur les positions de la théologie contemporaine » (p. 13-55) La bibliographie en est imposante et, rien qu'à ce titre, cette étude sera pour le théologien de profession, un guide indispensable.

Une considération préliminaire nous replace immédiatement dans l'ambiance où nous ont laissés la magistrale publication du P. Jugie et l'article suggestif de M. Coppens. A en juger par les réactions diverses suscitées par ces deux thèses, « on a bien l'impression que cette doctrine mariale entre dans une phase nouvelle » (p. 15). Problème fort complexe, et dont la complexité vient : *a*) de son objet et du caractère de cet objet ; *b*) de ses attaches avec le dépôt révélé ; *c*) des conditions jugées indispensables à sa définition éventuelle.

L'objet englobe-t-il à la fois la mort de la Vierge, sa résurrection et sa transfiguration corporelle ? Les théologiens sont très partagés [2]. Les uns incluent dans l'Assomption la mort, comme présupposé essentiel (Lépicier, Lennerz, Aloys Jannssens, Garrigou-Lagrange) ; d'autres font abstraction de la mort (Mueller, Frithoff, Jugie, Roschini); d'autres enfin admettent, dans l'abstrait, la possibilité d'une assomption sans trépas ni résurrection ; mais, concrètement, telle que la préconisent et la tradition liturgique et le sens commun des fidèles, elle englobe aussi bien la mort de la Vierge et sa résurrection que sa transfiguration corporelle (Bittremieux, Merkelbach, Balic, Plessis). D'autres, enfin, distinguent l'objet intégral (décès, résurrection, glorification corporelle) et l'objet essentiel (présence glorieuse dans le ciel du corps et de l'âme de Marie).

Ces préambules posés, on se demande si l'Assomption est un fait historique ou une réalité dogmatique. Evénement purement historique, personne ne l'admet. Mais si l'Assomption est en partie un fait historiquement indémontrable et une réalité dogmatique ressortissant à la théologie, la foi s'attacherait à l'élément supraterrestre, la glorification corporelle de Marie ; la mort, la réanimation du corps, son élévation dans les airs demeureraient faits impossibles à vérifier (Jugie, Coppens).

D'autres préfèrent concevoir l'Assomption dans son ensemble comme une vérité dogmatique s'appuyant sur une révélation divine. Le plus grand nombre des théologiens contemporains se rallient à ce point de vue. Mais ici, la mort préalable de Marie est postulée par son Assomption glorieuse. A quel titre la Vierge serait-elle morte ? On sait comment le P. Jugie résout le problème ; d'autres estiment que Marie est morte, soumise en cela à la nécessité commune de l'humanité déchue ; quelques-uns y voient l'économie même de la Rédemption (Scheeben, Diekamp).

Quelles attaches le mystère de l'Assomption a-t-il avec le donné révélé ? — J. Coppens doute de ces attaches, puisqu'il veut en faire un simple « fait dogmatique ». L'ensemble des mariologues contemporains exigent une connexion plus intime du privilège de l'Assomption avec le donné révélé. Mais quelle est cette connexion ? Les uns l'affirment sans la préciser. D'autres exigent une révélation explicite faite tout au moins à un apôtre (Dom Renaudin, Bellamy). La plupart se contentent d'une révélation implicite. Révélation implicite simplement virtuelle ? (Marin-Sola, Campana, Jugie, Balic) ; Révélation implicite formelle ? (Deneffe, Müller, Merkelbach, Pohle-Gierens, Diekamp, Keuppens, Friethoff, Roschini). — Le P. D. estime que

> la différence de vocabulaire chez les théologiens au sujet du révélé formel implicite et du révélé implicite virtuel ne favorise guère la clarté de leurs positions et propositions. En tout cas, à s'en tenir au seul procédé d'explication spéculative, si on laisse aux mots leur signification obvie et que l'on qualifie de formelle implicite une assertion qui se dégage d'une révélation explicite par une simple exposition de termes, et de virtuelle implicite celle qui est déduite par un raisonnement rigoureux, ou bien, nous semble-t-il, on trouvera suffisant que l'Assomption corporelle de Marie soit virtuellement révélée, ou bien, la preuve est encore à faire (ne serait-elle pas impossible ?) de l'inclusion formelle implicite de ce privilège dans un donné révélé explicite (p. 33).

Enfin, que pensent les théologiens de la *définibilité* de l'Assomption ? — Sans nier la vérité elle-même, quelques-uns (Ernst, Coppens) trouvent trop fragiles les arguments rattachant l'Assomption au dépôt de la révélation. La solution du « fait dogmatique » à croire de « foi ecclésiastique » ne plaît guère au P. D. Qu'est-ce que la « foi ecclésiastique » sinon une foi divine à peine déguisée ? Aussi le plus grand nombre des théologens contemporains préconisent la définition de l'Assomption à titre de vérité révélée. Plusieurs estiment que ce privilège est déjà présenté comme un dogme par le magistère ordinaire (Lépicier, Bainvel, Wiederkehr, Roschini). D'autres regardent l'Assomption comme ressortissant certainement au dogme révélé, donc comme prochainement définissable (Scheeben, Gutberlet, Pohle, Bover, Mattiussi, Minges, Campana). Merkelbach la déclare simplement définissable, sans préciser davantage, alors que Lennerz considère la définibilité comme probable. De *sententia pia et probabilissima*, l'Assomption devient cependant, pour Diekamp « une vérité si bien attestée par des preuves *formaliter implicite* dans le dépôt révélé, que le Magistère ecclésiastique peut la définir comme une vérité de foi » [3]. Rivière avait d'abord affirmé la définibilité ; les études d'Ernst lui suggèrent qu' « en définitive l'Assomption n'est pas encore mûre pour une définition » [4].

Mais chez les auteurs partisans de la définibilité, l'accord est loin d'être parfait quant à l'objet précis sur lequel devra porter la définition.

Ou bien, dans sa définition, l'Eglise fera délibé-

[1] « Etudes mariales ». *L'Assomption de Marie* (journées de Lyon, 11-12 sept. 1948). — In-8 de 150 p. (Paris, 1949, Vrin) : C. DILLENSCHNEIDER, *L'Assomption corporelle de Marie, état actuel de la question* ; — H. RONDET, S. J., *La définibilité de l'Assomption* : — G. JOUASSARD, *L'Assomption corporelle de la Sainte Vierge et la Patristique* ; — Dom FRÉNAUD, O. S. B., *Preuve théologique de l'Assomption corporelle de Marie.*

[2] Pour ne pas encombrer le bas des pages, on s'abstiendra d'indiquer les références aux ouvrages des auteurs cités. Le lecteur se reportera, s'il le désire, au texte du P. Dillenschneider. Les indications seront données cependant pour les citations.

[3] *Katholische Dogmatik*, t. II (8e édit.) Munster-en-W., 1939, p. 379.

[4] Rivière : *Dict. prat. des conn. relig.*, art. *Assomption*, t. I, col. 477-78 ; *Rev. des Sc. relig.*, t. VI (1926), p. 146 ; t. VIII (1928), p. 144 ; t. XII (1932), p. 77-89.

rément abstraction du fait de la mort de Notre-Dame et ne sanctionnera que l'exaltation glorieuse de son corps (Coppens, Jugie)

Ou bien le Magistère suprême affirmera, sans la définir, la mort de la Vierge, et son décret infaillible portera sur la glorification corporelle de Marie. Préconisent ce mode de définition ceux qui, tout en admettant la réalité de la mort de Marie, déclarent cette réalité beaucoup moins certaine que sa glorification corporelle proprement dite. C'est en ce sens qu'il semble permis d'interpréter le silence de plus des deux tiers (2.344 sur 3.019) des suppliques recensées par Hentrich et de Moos (Mueller) [5].

Ou bien enfin, l'Eglise proclamerait comme dogme de foi non uniquement l'exaltation glorieuse du corps de Marie, mais sa résurrection anticipée ; en ce cas, la mort serait définie comme présupposé essentiel du mystère, soit explicitement, soit *in obliquo*, comme condition de cette résurrection anticipée (un grand nombre d'auteurs).

Nous sommes encore loin de l'unanimité : une dernière question départage les partisans de la définibilité de l'Assomption : *quels motifs* rendent cette vérité définissable. L'auteur rattache ces motifs à quatre catégories :

Les uns disent : l'Assomption est définissable parce qu'elle est un révélé formel implicite.

Les autres : parce qu'elle est une conclusion théologique parfaitement homogène.

Un troisième groupe : parce qu'elle est tellement accréditée dans la tradition actuelle de l'Eglise et dans la conscience chrétienne des fidèles qu'elle ne peut pas n'être pas révélée.

Enfin les plus exigeants n'estiment suffisamment garantie la définibilité du mystère que par l'autorité du Magistère.

S'il était possible de prouver l'appartenance formelle de l'Assomption au donné révélé, même d'une manière simplement implicite, la question serait résolue. Mais des « critiques avisés » contestent que la preuve en ait été faite, et d'aucuns doutent qu'elle pourra jamais être réalisée. On sait que bien des auteurs refusent aux conclusions théologiques homogènes reliées à la révélation par une connexion de causalité métaphysique (raisonnement théologique) la possibilité de devenir dogmes définis. Comment, dans le cas particulier, la raison pourrait-elle être certaine de ses conclusions lorsqu'il s'agit de privilèges implicites librement concédés par Dieu à Notre-Dame ? La méthode du P. Marin-Sola peut être ici inopérante. Toutefois, ajoute le P. D.,

à notre avis, le théologien n'est que sage, qui tout en ne renonçant pas à son travail propre d'explicitation, s'y laisse guider constamment par le courant de la tradition vivante actuelle de l'Eglise. Aussi bien, avec cette tradition, il est lui-même en communion par sa foi qui est strictement communautaire, car il n'est de foi, comme il n'est de vie surnaturelle que « *in Christo et in Ecclesia* » (p. 46).

Et c'est peut-être là que se trouve la solution de toutes les difficultés qu'avec tant de sagacité le P. D. a su analyser. Nous en revenons finalement à la question jadis posée par le P. de Grandmaison : « L'Eglise peut-elle reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique ou moins encore » [6]. — Là-dessus, le P. D. conclut :

Est-il téméraire d'affirmer que le Magistère authentique de l'Eglise possède non seulement le charisme de l'infaillibilité doctrinale pour définir de foi catholique telle vérité incluse dans le *depositum fidei*, mais aussi un charisme infaillible de diagnose qui lui permet, le cas échéant, de déceler indubitablement ce qui est contenu dans le donné concret des principes révélés ? Là où échouerait l'effort des théologiens, là-même où le sentiment chrétien ne serait pas pleinement concluant, parce qu'insuffisamment manifeste ou insuffisamment universel, il y aurait cette suprême garantie. L'Eglise enseignante assistée de l'Esprit divin, en vertu d'un pouvoir de discernement supérieur, découvrirait, exploiterait, détaillerait ce que le Dieu de la Révélation aurait déposé de vérités dans un donné révélé premier. Ainsi, par delà nos hésitations partielles, elle diagnostiquerait infailliblement ce que Dieu a voulu nous dire de sa Mère dans l'Evangile marial de S. Luc (p. 52-53).

Et c'est bien dans cette voie que le R. P. Rondet, S. J., nous dirige par son étude : *La définibilité de l'Assomption, questions de méthode* (p. 57-95).

La Révélation n'est pas uniquement ni d'abord un système de propositions, d'énonciables. Elle est d'abord un fait, et ici, le fait central est l'Incarnation rédemptrice : *Credo in Jesum Christum... natum de Maria Virgine.* L'objet premier de notre foi, c'est Jésus-Christ notre Sauveur. En lui nous trouvons la Trinité et tous les mystères du salut de l'humanité pécheresse.

Mais Jésus le Sauveur est né de la Vierge Marie. La présence de Marie aux côtés de son Fils, de Bethléem au Calvaire, n'est pas un détail sans importance de l'histoire du salut. Elle est aussi une vérité primordiale de notre foi. Le Christ nous a révélé la place de Marie dans l'économie du salut par la manière dont il s'est comporté avec elle. Le Verbe a attendu le consentement de Marie pour s'incarner. Né d'elle selon la chair, il a voulu être humainement formé par elle, préparé par elle à sa mission de Sauveur des hommes. Sans doute, tout, dans cet ouvrage, est don de Dieu. Marie reçoit infiniment plus qu'elle ne donne, mais sa coopération est indispensable ; elle résume l'acceptation que l'humanité doit faire du salut qui lui est offert. Au Calvaire, Jésus confie la famille humaine à sa mère en la personne de Jean : *Ecce filius tuus, ecce mater tua* (Jo., xix, 26-27). Peu importe que tel ou tel aspect du rôle de Marie soit encore discuté entre théologiens, ou que l'on ne puisse déduire logiquement tel privilège marial d'un texte scripturaire. Nous envisageons ici les choses dans leur formulation générale et concrète : la personne et le rôle de la Vierge Marie, mère de Dieu, font partie du *Credo* catholique. Il y a là un fait qui appartient à la Révélation et qui s'est ensuite monnayé en affirmations distinctes. La vie de Marie était chargée d'une théologie profonde que lentement les siècles chrétiens devaient tirer au clair. De même que pour Jésus, le fait

[5] Le P. Mueller (*Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariæ in cœlum definienda*, dans *Gregorianum*, 1946, p. 123-125) estime que ces 2344 solliciteurs ne tenaient pas précisément à ce que le point de la mort fût défini. Cinq seulement des évêques postulant la définition parlent de manière à laisser croire qu'ils nient le trépas de la Mère de Dieu ; 24 autres ne manifestent pas clairement leur pensée à ce sujet ; 212 pétitions expriment le désir que la mort de Marie soit comprise dans la formule même de la définition ; les 434 autres affirment bien le décès de la Vierge dans l'exposé de la vérité à définir, mais ne demandent pas formellement que ce décès soit englobé dans la teneur même de la définition. Cf. Dillenschneider, *art. cit.*, p. 41.

[6] De Grandmaison, *Le Dogme chrétien*, Paris, 1928, p. 155, note.

concret s'éclaire ici dans la Révélation même par des affirmations distinctes. Mais c'est lui qui est premier. En ce qui concerne l'Assomption, le rattachement du dogme éventuel à tel texte particulier est donc secondaire. C'est d'abord à ce fait primordial d'une mère de Dieu vivant aux côtés de son Fils qu'il faut avoir recours. Ce fait est le germe duquel sortiront la théologie mariale et les affirmations dogmatiques lentement explicitées par l'Eglise (p. 77-78)

On trouve ici comme un écho de la thèse du P. de Lubac (voir *Ami*, 1949, p. 322-323), à laquelle il est permis de souscrire, à condition toutefois de retrouver dans les réalités concrètes qui constituent le germe de la révélation « assez de lumières pour s'y diriger », lumières « projetant une clarté intense sur quelques phases du développement »(P. Lebreton). La position fondamentale adoptée par le P. Rondet est acceptable aux mêmes conditions. L'auteur nous affirme, au sujet des privilèges marials, que les apôtres « les possédaient dans une conscience synthétique », parce qu'ils avaient de la place de Marie dans la vie de Jésus et dans son geste historique de Sauveur une connaissance intime qu'ils auraient pu monnayer à leur façon si on les eût interrogés, « sans cependant en donner une explicitation matériellement identique à celle qui est la nôtre aujourd'hui » (p. 80). D'autres, plus compétents que nous, jugeront si c'est là un « germe » doctrinal suffisant pour justifier l'*implicite revelatum* (p. 82).

Le P. R. a donné à son étude le sous-titre : *questions* (au pluriel) *de méthode*. On ne sera donc pas étonné qu'il en vienne en second lieu aux preuves d'Ecriture et de Tradition. Mais ici encore, une remarque méthodologique est nécessaire :

Le germe contient l'arbre en puissance, mais on ne sait ce qu'est le germe que lorsqu'on a vu surgir l'arbre... De là vient qu'en théologie, une bonne preuve d'Ecriture et de Tradition suppose une méthode génétique. Pour bien voir la portée des textes de l'Ecriture, des affirmations patristiques, de la pratique liturgique, du mouvement général des écoles théologiques, il faut connaître la suite du développement, voir quelle structure d'ensemble lui donnent les définitions ou les affirmations du Magistère...

Si l'on étudie l'histoire de la théologie de l'Assomption, comme celle de n'importe quelle autre thèse mariale, on verra comment les arguments proposés, les arguments scripturaires au premier chef, ont été sans cesse repris, corrigés, précisés, à la lumière du développement de la théologie mariale et de l'histoire générale du dogme et de la théologie, chaque nouvelle découverte amenant à replacer dans l'ensemble la vérité partielle qu'on avait jusque là considérée d'une façon trop exclusive (p. 82, 83).

A la lumière de ces considérations, dont personne ne contestera la justesse, l'auteur examine deux textes, le Protévangile et la « Femme » de l'Apocalypse, et montre comment un sens spirituel bien compris peut y orienter l'exégèse vers la doctrine de l'Assomption :

C'est à condition de lire le rôle de Marie, nouvelle Eve, corédemptrice, mère de Dieu et mère des hommes, qu'on découvrira dans le Protévangile, avec la sainteté absolue et l'Immaculée Conception, l'Assomption et les autres privilèges de la Vierge. En Marie, l'Eglise, nouvelle Eve, postérité de la première femme triomphe du péché, de la concupiscence et de la mort.

De même, si l'on se souvient que « l'Apocalypse est la conclusion d'un livre unique, la Bible, dont les premières pages racontent la chute et la promesse du relèvement », qu'ici et là, « le serpent, l'antique ennemi de la nature humaine, intervient, jadis vainqueur, aujourd'hui enchaîné jusqu'à ce qu'il soit vaincu pour l'éternité,

tous ces traits, si on veut bien ne pas se contenter d'une exégèse « scientifique », nous invitent à lire dans l'Apocalypse un message ecclésiologique et marial à la fois. C'est ce qu'avait compris l'exégèse médiévale. La science des détails n'était pas chez elle à la hauteur des intuitions, mais il se pourrait qu'un jour une science authentique vérifie la justesse de celles-ci (p. 87).

Le P. R. n'insiste pas sur la preuve patristique, difficile à établir. Mais il indique simplement la nécessité d'une méthode spéciale pour mieux comprendre le développement de la pensée chrétienne. C'est dans l'histoire générale de la Mariologie qu'il faut replacer l'histoire de la croyance à l'Assomption (p. 88). Plus spécialement, « il semble impossible de séparer le développement de la croyance assomptioniste d'une histoire de l'eschatologie chrétienne » (p. 89). On constatera de plus que « l'histoire de la croyance à l'Assomption est parallèle à celle de la croyance à l'Immaculée Conception : dans les deux cas, la piété et la liturgie ont devancé la théologie réflexive. Celle-ci a cependant obligé la foi populaire à se préciser et à se purifier » (p. 91). Toutefois la croyance à l'Assomption a devancé l'Immaculée Conception, si l'on fait abstraction des tout derniers siècles. Les deux affirmations ont d'abord été liées à la thèse de la Virginité de Marie. Mais le progrès ne s'est pas fait selon la voie de logique formelle :

On exprimait plus ou moins heureusement une thèse qu'il s'agirait ensuite de tirer au clair et dont les vraies raisons restaient à trouver. L'Eglise elle-même, dans son travail d'élagage et de purification, n'a pas cherché d'abord à raisonner formellement. Pour juger de l'authenticité du développement, l'Eglise interrogeait à la fois sa conscience et le donné révélé objectif dont elle avait la garde (p. 92).

Il en est encore de même à l'heure présente, en face des hésitations qui peuvent encore subsister. En terminant son remarquable rapport, le distingué professeur exprime un souhait concernant la définition attendue de l'Assomption de Marie :

Je souhaiterais... une définition assez précise pour qu'elle formulât une vérité facile à saisir, assez souple cependant pour ne pas trancher les problèmes difficiles qui se poseront au lendemain de la promulgation. Il suffira, pour cela, de rester dans le mouvement général de la Tradition d'où est sortie la croyance assomptioniste ?

En même temps qu'on affirmerait que Marie est au ciel corps et âme, glorifiée totalement aux côtés de son Fils, je souhaiterais qu'on rappelât l'idée que son corps virginal, temple saint de Dieu, corps de l'Immaculée, ne pouvait connaître la corruption du tombeau. Cet élément me paraît l'un des points importants de la pieuse croyance telle qu'elle s'est affirmée sous des formes diverses. Il me semble moins nécessaire de trancher contre la thèse qui soutient que Marie n'est pas morte, encore que personnellement je la juge très improbable.

Enfin, dans le rattachement du dogme éventuel à la Révélation, il me semble que l'on pourrait à la fois rappeler l'idée que Marie a joué dans l'économie rédemptrice un rôle essentiel, que sa vie aux côtés du Sauveur constitue un fait concret riche de toutes sortes de vérités doctrinales dont l'Eglise a pris lentement conscience au cours des âges. Cette thèse centrale pourrait être éclairée

par le recours aux textes fondamentaux de la théologie mariale, en particulier Gen., III, et Apoc., XII, sans que cependant la définition apparaisse fondée explicitement sur ces textes (p. 94-95).

En étudiant, dans le même Bulletin, l'*Assomption corporelle* de la Sainte Vierge et la patristique, M. le chanoine JOUASSARD s'inspire fréquemment du livre du P. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Cependant, sur quelques points, la pensée et l'information du P. Jugie sont précisées ou complétées. D'après Dom Capelle [7], M. Jouassard relate une fête mariale célébrée le 15 août dès avant la moitié du Ve siècle, près de Jérusalem. Existait-il d'autres fêtes semblables dans les communautés de Syrie et de Palestine à cette époque ? Le P. Faller [8] l'a prétendu ; mais, semble-t-il, à tort (p. 105, note 11). L'auteur est un peu moins négatif que le P. Jugie en ce qui concerne l'allusion aux apocryphes dans les Noms divins du Pseudo-Denys. Il conclut :

Ne demandons pas à la patristique... de nous transmettre quant à l'Assomption une vérité reçue comme telle dans le principe et fidèlement communiquée aux siècles futurs. Pareille vue ne saurait s'accommoder des faits... La patristique n'a pas joué ici le rôle de simple organe de transmission ; elle a plutôt été l'agent précieux d'un labeur auquel ont coopéré toutes sortes de personnages, et des théologiens authentiques, et des hommes qui ne méritent aucunement ce nom. Les uns et les autres ont joué leur rôle suivant leurs capacités respectives. Ils continueront à le jouer même après, comme l'établirait l'histoire subséquente... Il reste au théologien actuel un devoir, celui de prolonger à travers toute la tradition l'enquête commencée dans la patristique, laquelle n'a pu aboutir à un résultat décisif par la seule étude des origines (p. 115-116).

Dom G. FRÉNAUD, moine de Solesmes, trouve dans la Maternité divine une preuve théologique de l'Assomption. La Maternité divine, en tant que relation et comportement, est au moins partiellement inadmissible : elle subsiste au moins dans l'âme séparée du corps. Mais, en Marie, l'état de mort entacherait d'une imperfection essentielle cette relation et ce comportement. Mais la Maternité divine, de soi, doit être intégrale :

Si le but rédempteur de l'Incarnation a pu suspendre cette exigence d'intégrité, ce n'a été que pour une courte durée au moment où Marie a quitté cette terre. Depuis lors, l'œuvre même de rédemption, bien loin de demander le maintien de Marie en état de mort, ne demande plus que sa vie intégrale et glorieuse au côté de Jésus... La conclusion, qui semble rigoureuse, affranchit Marie de tout état permanent de mort. La Mère de Dieu a pu, elle a dû peut-être, passer au tombeau ; mais elle n'y pouvait rester : elle devait ressusciter et monter au Ciel poursuivre son œuvre de corédemptrice et de Mère de grâce, et surtout y remplir intégralement sa fonction de Mère parfaite de Dieu (p. 146).

Cette argumentation, encore qu'elle emprunte plus d'un élément aux remarquables travaux du P. M. J. Nicolas, O. P. [9], nous paraît neuve. On pourra peut-être lui reprocher son caractère un peu métaphysique ; on ne pourra pas lui refuser une bienveillante attention.

[7] Dom Capelle, *La fête de la Vierge à Jérusalem au* Ve *siècle*, dans *Le Muséon*, 56 (1943), p. 1-33.

[8] Faller, *De priorum sæculorum silentio circa Assumptionem B. Mariæ Virginis*, Rome, 1946, p. 18-26.

7. — « Doctor Communis » (n° 1) a publié une étude du P. GARRIGOU - LAGRANGE : *L'assomption est-elle formellement révélée de façon implicite?* [10] La réponse affirmative ne fait aucun doute pour l'éminent théologien. Par « Assomption de la Sainte Vierge », dit-il, on entend généralement dans l'Eglise universelle que *la Sainte Vierge* peu après sa mort et sa résurrection glorieuse, *fut élevée corps et âme vers le ciel et qu'elle est entrée au ciel pour toujours au-dessus de tous les saints et de tous les anges*. L'Assomption n'est définissable comme dogme de foi que si elle est consignée dans le dépôt de la Révélation publique. Or l'Ecriture ne peut en fournir aucune preuve décisive ; la Tradition n'en donne aucune preuve directe ; la méthode historique en est encore bien plus incapable. Mais la preuve indirecte en est fournie par *l'existence de la fête universelle et solennelle de l'Assomption* en Orient et en Occident au moins depuis le VIIe siècle ; fête qui manifeste : 1° l'enseignement du *magistère ordinaire de l'Eglise ;* 2° le *consentement des docteurs* exprimé dans les sermons prononcés en ce jour de fête et 3° la *croyance générale des fidèles*.

Nous avons par là le témoignage de l'Eglise universelle enseignante et enseignée :

L'Eglise universelle ne peut se tromper lorsqu'elle tient pour vrai un fait d'ordre théologique et doctrinal. Or elle tient pour vraie l'Assomption, et elle enseigne, par sa liturgie et par ses Docteurs, qu'elle a été le triomphe de Marie sur la mort, suite de sa victoire sur le péché et sur le démon. Donc, l'Eglise sur ce fait, sa signification et sa portée ne peut se tromper. Pour le fait même de l'Assomption, c'est la preuve qu'ont invoquée les 200 Pères du Concile du Vatican dans leur *Postulatum* (p. 41-42).

L'auteur examine ensuite « la principale raison théologique qui montre que l'Assomption est implicitement révélée ». Sans minimiser la valeur d'autres raisons (éminente dignité de la Mère de Dieu, plénitude de grâce), il estime que « la raison théologique prochaine et décisive est la suivante : Marie, qui a été très intimement associée à la parfaite victoire du Sauveur sur le démon et sur le péché, doit être associée à sa pleine victoire sur la mort par la résurrection anticipée et l'Assomption » (p. 44).

La victoire du Christ sur le démon, le péché et la mort s'est affirmée par sa résurrection anticipée et son ascension. Or l'association de Marie à Jésus dans cette victoire est affirmée, tout au moins implicitement, dans le Protévangile, dans la prophétie d'Isaïe, dans la salutation prophétique de l'ange à l'Annonciation. Elle est confirmée par les paroles de Ste Elisabeth, par la révélation prophétique du vieillard Siméon. Prophéties réalisées au Calvaire : « Toutes les révélations qui ont suivi celle du Protévangile manifestent cette vérité que

[9] Du R. P. M.-J. Nicolas, O. P., voir *Le Concept intégral de la Maternité divine*, dans *Rev. thom.*, t. 42. (1937), pp. 58-93 ; 230-272 ; *L'Appartenance de la Mère de Dieu à l'Ordre Hypostatique*, dans Bulletin de la société française d'Etudes mariales, 1937, p. 147-181. — La même conception théologique se retrouve dans l'ouvrage du P. Manteau-Bonamy, analysé en dernier lieu (n° 11).

[10] R. GARRIGOU-LAGRANGE : *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite* (extrait de « Doctor Communis »).

Marie, en sa qualité de Mère de Dieu, de Mère du Rédempteur, a été associée plus intimement que personne et indissolublement à la parfaite victoire du Christ sur le démon. *Donc elle a été associée aussi à cette partie de son triomphe, qui est la victoire sur la mort* » (p. 55). Vérité qui s'éclaire par l'opposition traditionnelle Eve-Marie, et par la définition du dogme de l'Immaculée Conception attestant le triomphe plénier de Marie sur Satan, *de illo plenissime triumphans*, dit Pie IX. Un tel raisonnement, nous dit l'auteur, « n'est pas proprement *illatif*, mais *explicatif* » (p. 59), et suffit à montrer que sa conclusion est implicitement révélée, ce qui suffit à la définibilité du dogme.

8. — Les « Journées mariales » de Montréal (Canada), (12-15 août 1948) nous ont valu un magnifique volume illustré : *Vers le dogme de l'Assomption* [1]. Comme nous l'avons indiqué dans le sommaire, les rapports présentés peuvent se grouper sous trois chefs [2].

a) *Problème de l'Assomption.* — En posant « le problème », le P. L. Brien, S. J., montre qu'il s'agit de déterminer non pas le *fait* de l'Assomption, mais, puisque certitude il y a, la qualification de cette certitude. En d'autres termes, la vérité de l'Assomption corporelle de Marie est-elle contenue dans le dépôt de la Révélation et en quel sens précis ? — Pour répondre à cette question, le P. P.-E. Vadeboncœur, C. SS. R., établit la marche à suivre. (« Comment reconnaître une doctrine révélée ? »). Un dogme doit nécessairement provenir de la Révélation, où il est énoncé explicitement ou d'une manière purement implicite. Dans le premier cas, la tâche est simple. Mais dans l'autre, elle l'est beaucoup moins. Pour découvrir le dogme implicitement révélé, la méthode historique s'offre d'abord, qui interroge les textes scripturaires et tous les documents et monuments propres à transmettre la Tradition. Travail délicat, qui implique une recherche attentive de la véritable portée des textes. Un tel travail est nécessaire. Mais cette méthode historique doit se compléter du procédé théologique : analyser les dogmes pour en dégager tout l'implicite et enquêter sur la croyance universelle de l'Eglise. La voie est tracée...

L'Ecriture ! Deux conférenciers se partagent le sujet : « Le chapitre xii de l'Apocalypse fait-il allusion à l'Assomption ? » Le P. L. Poirier, O. F. M., estime qu'on ne peut y découvrir la figure de Marie. Tableau, projection, si l'on veut, mais non apparition, réalité. La vision s'applique à l'Eglise. Mais, avec S. Bernard, on peut sans inconvenance l'attribuer aussi à Marie. — C'est au P. Malo, O. F. M., qu'est dévolu le soin de dégager les indications scripturaires de l'Assomption : « La Bible et l'Assomption ». Et c'est un bilan presque négatif qui nous est offert. On rejette absolument Ps. xlv, 10. Quelques textes du Cantique des Cantiques, habilement rapprochés, peuvent faire illusion ii, 10 ; iii, 6 ; iv, 8 ; viii, 5 ; mais illusion facile à dissiper. Certains textes « ouvrent la voie », Protévangile, Matth., xxvii, 52-53, Luc, i, 28, 42, 43, mais ne paraissent cependant pas contenir, ni explicitement, ni implicitement la doctrine de l'Assomption. Toutefois

la Bible ne s'oppose en rien à l'Assomption. Elle contient des textes débordants de richesses latentes : par eux-mêmes et laissés dans la perspective biblique, ils ne signifient rien ni explicitement ni implicitement qui soit favorable à l'Assomption ; mais dans la perspective de la Tradition et des enseignements de l'Eglise, ils acquièrent une réelle valeur apte à justifier des conclusions apodictiques (p. 119).

C'est donc dans la Tradition et le Magistère vivant de l'Eglise que se réfugie l'espoir d'entendre un jour le Vicaire du Christ promulguer dogme de foi l'Assomption corporelle de Marie.

b) *Réponse de la Tradition.* — « L'Assomption aux quatre premiers siècles », tel est le sujet abordé par le P. Cayré, A. A. Gageure ? Non, certes. Le savant assomptionniste ne fera pas dire à l'histoire ce qu'elle ne peut dire. Mais il remarquera, avec plus de force que l'auteur précédent, que l'Assomption semble implicitement révélée dans l'Ecriture et que c'est là « le germe » qui se développera plus tard dans la Tradition. Sans doute, les quatre premiers siècles sont muets : silence relatif, en ce sens qu'il n'est point la rupture du lien vital qui relie la doctrine présente à la révélation même :

Puisque le germe doctrinal en était déposé dans d'autres vérités qui le portaient en quelque sorte dans leur sein, ils suffit que celles-ci aient été maintenues sans interruption — et la chose est indubitable — malgré l'état très rudimentaire dans lequel la doctrine mariale se présentait alors. Il n'y aura à s'en étonner que ceux qui ignorent les conditions historiques dans lesquelles se trouvait la théologie. En un sens, la christologie même était inexistante. L'*Adversus Hæreses* de S. Irénée n'est pas un exposé méthodique de la foi, mais une réfutation directe des gnostiques, et les problèmes discutés sont de toute première importance, concernant la divinité, la création, le bien et le mal. L'étonnant même est que, dans de telles perspectives, l'auteur ait encore trouvé occasion de mentionner Marie avec insistance, à côté du Christ, dans l'étude de la Rédemption. N'attendons pas davantage d'une époque où tout se concentre sur Dieu et sur le Christ (p. 137-138).

La réflexion est à retenir. A partir du ive siècle, le P. Cayré rappelle les témoignages sur la virginité de la Mère de Dieu et Mère des hommes, sur la mort de Marie, au sujet de laquelle Epiphane confesse son ignorance, tout en entrevoyant réalisée en elle le miracle de la femme décrite par l'Apocalypse et soustraite aux atteintes du dragon. L'immortalité de Marie est prêchée par Timothée de Jérusalem. La piété mariale va se développer après Ephèse et cela, non en raison des apocryphes du *Transitus Mariæ*, mais par la force d'une permanence de vie s'originant à une source très pure. Il y a là une base suffisante pour permettre à l'Eglise de se prononcer.

M. l'abbé Em. Bourque étudie « le sens de l'Assomption dans la liturgie », et montre que, dès la constitution formelle du calendrier liturgique, la célébration cultuelle de Marie apparaît en Orient

[1] *Vers le dogme de l'Assomption* (journées mariales de Montréal). — In-8 de xii-446 p. avec de nombreuses illustrations. Fides, 25 est, rue St-Jacques, Montréal (Canada), 4 dollars : *Problème de l'Assomption.* — *Réponse de la Tradition.* — *Enseignement de la théologie* (en tout, 14 articles de langue française et 5 en langue anglaise).

[2] Les titres de chaque rapport seront indiqués entre guillemets.

comme en Occident. Mais c'est à la France que revient l'honneur d'avoir établi la première fête de l'Assomption spirituelle et corporelle de Marie (*Missale Gothicum* et sacramentaires gallicans). Un appendice fort suggestif, intitulé « Florilège liturgique de l'Assomption » relate : 1° Les textes favorables à l'Assomption corporelle (Messe gallicane du 18 janvier, VI^e^ s. ; Messe mozarabe du 15 août, IX^e^ s. ; Messe mozarabe du 15 août, XI^e^ s. ; Office byzantin et liturgie du 15 août, après le VIII^e^ s.) ; 2° les textes relatifs seulement à la mort et à l'Assomption spirituelle (Messe romaine du 15 août, VIII^e^ s. ; Messe du 15 août, Gélasien ancien. Gaule 700-740 ; Messe du 15 août, Gélasien, VIII^e^ s.).

L'éminent théologien franciscain, le P. Ephrem Longpré, de Paris, s'est penché avec amour sur un sujet de tradition très particulière : « L'Assomption et l'Ecole franciscaine ». La place nous manque pour faire à cet hymne triomphal en l'honneur de la théologie plus spécifiquement scotiste un écho digne d'elle. De l'ombre séculaire des bibliothèques, le P. Longpré extrait une documentation abondante et en partie inédite, qui évoque le témoignage fulgurant de son Ordre. Reprenons quelques conclusions doctrinales plus importantes :

Les théologiens franciscains... ont admirablement distingué dans la croyance et le culte ce qui est objet primaire et objet secondaire. L'objet premier est uniquement la glorification totale de Marie en corps et en âme... Cette glorification consiste essentiellement dans la résurrection anticipée de Marie avec tous les privilèges ou *dotes* de l'immortalité, et dans la vision béatifique de la Trinité, dont la Vierge jouit, à la droite du Christ-Roi, à un degré si haut qu'aucune intelligence, humaine ou angélique, ne peut en concevoir la magnificence... Tout ce qui précède cette glorification suprême, telle la mort d'amour de la Vierge ; ce qui l'accompagne, l'intervention des anges ; ce qui la suit, la Royauté de miséricorde de Marie, constitue l'objet secondaire de la croyance.

Il est clair que tous ces éléments, que distingue l'analyse théologique, appartiennent au concept intégral ou adéquat de l'Assomption. Du moins, la théologie franciscaine, du XIII^e^ au XVII^e^ siècle, n'en connaît pas d'autre et par suite elle n'est pas favorable à une définition dogmatique qui ne porterait pas sur la mort d'amour de la Vierge et sa résurrection glorieuse (p. 210-211).

Et, sur le rapport de l'Assomption à l'Immaculée Conception :

Si l'on analyse pleinement... le privilège de l'Immaculée Conception — et dans son contenu positif, selon tout ce qu'il importe de sainteté, de grâce et de justice originelle, et sous son aspect négatif, selon tout ce qu'il implique d'exemption de péché et de victoire totale sur Satan — la conclusion s'impose : le privilège de l'Assomption est inclus dans la grâce de l'Immaculée Conception. En d'autres termes, l'Assomption mariale est une vérité divine, contenue implicitement mais d'une manière formelle dans le dogme révélé de la conception sans tache (p. 222).

La glorieuse école de Duns Scot, en faisant triompher ainsi le dogme de l'Immaculée Conception, aurait préparé du même coup et non moins invinciblement la définition dogmatique de l'Assomption triomphale de Marie (*Id.*).

La réponse de la Tradition se complète par deux dissertations exclusivement relatives au Canada : le P. Conrad Morin, O. F. M., étudie « l'Assomption dans l'histoire canadienne » et le P. Julien Déziel, O. F. M. apporte « le témoignage de l'Art au Canada ».

c) *L'enseignement de la théologie.* — « La Sainte Vierge est-elle morte » ? se demande le P. J.-M. Parent, O. P. Un théologien thomiste ne pouvait répondre que par l'affirmative.

Si les dons préternaturels d'impassibilité et d'immortalité ne sont pas rendus aux baptisés en même temps que le péché leur est remis, c'est donc pour qu'ils ressemblent davantage à leur Rédempteur et que les membres soient conformes au Chef. Qui ne voit que cette raison s'applique encore plus à la Vierge appelée non seulement à bénéficier spécialement de la Rédemption, mais aussi à y coopérer à titre de nouvelle Eve associée au nouvel Adam ?... La Vierge participant *non à la grâce d'Adam mais à celle de son Fils* devait comme lui parvenir à la gloire en passant par la mort... La condition de Marie ressemble sur ce point à celle des baptisés parce qu'elle procède d'une même grâce de rédemption... Mais Marie a sur les baptisés l'avantage incontestable d'avoir été la première bénéficiaire de la Rédemption et la plus favorisée. Cette efficacité spéciale de la grâce rédemptrice en elle se manifeste par l'absence de tout foyer de péché, l'âme immaculée de Marie ayant trouvé, lors de son union au corps, une chair déjà purifiée par l'action divine ; privilège qui assurait à Marie une plus parfaite conformité à son Fils... (p. 285-286).

D'un enseignement thomiste nous passons à une étude remarquable, mais tout imprégnée de la pensée scotiste sur la prédestination du Christ et la fin de l'Incarnation : « L'Assomption de la Très Sainte Vierge et sa Prédestination », par le P. J.-F. Bonnefoy, O. F. M. [3]. « Marie a été prédestinée d'abord à la gloire, ensuite à la grâce en tant que la grâce est une participation à la vie divine, et ensuite à la faveur et aux honneurs de la maternité divine ». Marie est « pleine de grâce » avant d'être « Mère de Dieu ». Cette prédestination de Marie est en dépendance de la prédestination du Christ et non des créatures. Comment Marie, à quel titre que ce soit, pourrait-elle dépendre des créatures inférieures dont elle est, après le Christ et avec lui, le principe, le modèle et la fin ? Aucune cause ne dépend de ses effets. Mais alors — conclusion logique — aucun *debitum*, ni *remotum*, ni *proximum*, *peccati* en la Vierge - Mère. Ici notre auteur dépasse Scot luimême et il l'avoue sans détour :

Aux théologiens qui en appelaient à l'universalité de la Rédemption pour affirmer l'existence du péché originel en Marie, Scot répliquait : elle l'aurait encouru si les mérites du Rédempteur ne l'en avaient préservée. De là à affirmer qu'elle devait ou aurait dû l'encourir, qu'elle tombait « de droit » sous la loi générale, il n'y avait qu'un pas. Et des scotistes furent les premiers à l'admettre...

Si l'on analyse les définitions du *debitum peccati* données par les diverses écoles ou les auteurs qui en ont écrit, on finit par y découvrir un substrat commun... Pour tous, le péché dont parle cette formule est le péché originel, non le péché actuel. Le *debitum* serait une imputation. Même si elle a existé, il n'est plus permis aujourd'hui, sous peine d'hérésie, de dire que cette imputation a eu son effet pour Marie, ne serait-ce que partiellement. Puisqu'elle n'a jamais été effective pour Marie, cette dette ou imputation, si elle a existé, n'a existé qu'en celui qui seul pourrait en être l'auteur, Dieu lui-

[3] Voir dans l'*Ami*, 1949, p. 498-499, une appréciation très laudative de la thèse générale du R. P. Bonnefoy.

même comme auteur de l'ordre surnaturel... *Elle n'a même existé qu'en lui, puisqu'elle ne s'est pas vérifiée dans le temps.* Ainsi les théologiens catholiques, qui affirment que Marie immaculée dans sa conception, a encouru le péché originel — que ce soit *proxime* ou *remote* — doivent admettre, sous peine de faire naufrage dans la foi, que ce décret divin ne s'est pas vérifié, réalisé. Il aurait donc été annulé par un décret postérieur.

Contradiction, conclut le P. B. : « doctrine contraire à l'immutabilité divine » (p. 312). Ainsi, « après avoir décidé d'insérer dans les générations humaines la future Corédemptrice et de lui faire subir les conséquences de cette agrégation, le Tout-Puissant revient sur sa décision et décide de la préserver de ces conséquences » (p. 320). Système insoutenable... « Il est gravement erroné de faire passer la prédestination de la Très Sainte Vierge (comme la nôtre du reste) par les tribulations ou vicissitudes qu'a seule connues, non la prédestination, mais la vie surnaturelle de nos premiers parents » :

Deux personnes seulement ont été prédestinées à bénéficier, et pour un temps donné, des privilèges de la justice originelle : Adam et Eve. Une seule personne humaine a été prédestinée à être *conçue* dans la grâce, mais sans les privilèges d'impassibilité et d'immortalité dont bénéficièrent un temps nos premiers parents, et c'est Marie... Si donc nous voulons expliquer sa mort, c'est aux autres éléments de sa prédestination à elle, ou de leur cause la prédestination du Christ, qu'il faut recourir, et non aux éléments de la prédestination de nos premiers parents ou de notre prédestination (p. 321).

La prédestination de Marie est spéciale : elle suffit à expliquer que la Vierge-Mère n'a pas été exempte de la condition commune à toute chair, la mort ; que sa résurrection n'a rien d'« anticipé », mais quelle fut ce qu'elle devait être, ainsi que sa glorification, corps et âme, dans le ciel. Aucune des preuves habituellement invoquées pour justifier la convenance de l'Assomption n'est rejetée par l'auteur. Bien au contraire, mais il les englobe dans son système général : « En reconsidérant le problème de l'Assomption de la Très Sainte Vierge à la lumière de sa prédestination éternelle, je n'ai pas inventé de nouvelles raisons. Je n'ai fait que rendre aux meilleures des raisons déjà connues leur pleine efficience en les libérant des entraves qui gênaient leur jeu normal » (p. 335).

Bien des affirmations de cette explication inédite pourraient être discutées. Ce n'est pas ici le lieu. Mais l'opinion superscotiste du P. B. n'est qu'une opinion et l'on peut se demander si une opinion est une base suffisante pour justifier une définition dogmatique.

On voudrait savoir, en particulier, comment, dans son opinion sur la prédestination de Marie, le P. B. explique la bulle *Ineffabilis*, déclarant que Marie a été *rachetée d'une manière plus parfaite* que nous (« *sublimiori modo redemptam* »). Son confrère le P. L.-M. Puech, O. F. M. de Montréal se croit obligé, lui, d'accepter le *debitum peccati* pour Marie : « Il faut tenir fermement que Marie fut véritablement rachetée au sens propre du terme, c'est-à-dire *délivrée de notre commune déchéance*, qu'elle aurait certainement encourue, si les mérites de son Fils ne l'en avaient préservée » (p. 347). Ce n'est plus la prédestination de Marie qui, pour le P. Puech est l'explication de ses privilèges, c'est « la parfaite médiation du Christ », en laquelle il pense trouver une preuve spécifiquement scotiste. Si Marie a été parfaitement rachetée par le Christ, il faut que la médiation du Christ à son égard se soit étendue jusqu'à la mort, suite du péché. Si elle avait été soumise de quelque façon à la mort en tant que peine du péché, on ne pourrait la dire parfaitement rachetée » (p. 352).

Le raisonnement est séduisant. Mais pourquoi une rédemption parfaite n'aurait-elle pas préservé Marie de la mort elle-même ? Tant il est vrai que les raisonnements spéculatifs de l'école scotiste risquent parfois de passer au-dessus des réalités concrètes...

Le recueil se clôt par une sorte de synthèse due à deux théologiens : M. Ferland, P. S. S., doyen de la Faculté de Théologie de Montréal et le P. Devy, Montfortain. Le premier reprend brièvement les arguments, principalement scripturaires, favorables à « la définibilité de l'Assomption ». Le second, s'efforçant de dégager une idée d'ensemble sur les positions de la théologie et sur la croyance de l'Eglise, donne ainsi une réponse à la question : « Qu'est-ce que l'Assomption ? »

9. — On trouve une synthèse réussie des problèmes relatifs à l'Assomption dans le petit volume du P. Joseph Duhr, S. J., *La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu* [4]. Rappelant les principes de l'évolution doctrinale d'une vérité, le P. D. met en garde contre une confusion possible entre « la tradition scientifique et la tradition dogmatique » :

Si la tradition dogmatique avait besoin de se fonder sur la tradition scientifique d'un fait, ni la Virginité de Marie, ni surtout l'Immaculée Conception n'auraient jamais pu être définies... La tradition dogmatique évolue sur un tout autre plan que la science historique et même la science théologique. Seule l'Eglise détient le dépôt de la foi et nous en révèle les trésors cachés, suivant l'impulsion du Saint-Esprit et les nécessités du moment. Aussi, pour qu'une vérité dogmatique s'impose à notre foi sous peine de témérité, il suffit que, par son magistère ordinaire, l'Eglise, *à un moment donné, même après des siècles de silence apparent*, l'enseigne aux fidèles en la rattachant au dépôt de la foi. Et le seul fait que l'Eglise nous propose une vérité à croire nous garantit, mieux que n'importe quelle preuve historique, qu'elle est contenue, au moins en germe, dans la révélation apostolique. Aussi, veut-on savoir si l'Assomption corporelle de Marie fait partie de cette révélation primitive et si, du même coup, elle est susceptible d'une définition dogmatique, il suffit de se demander si, *actuellement*, l'Eglise, par son magistère ordinaire, l'enseigne au monde chrétien comme une vérité à croire (p. 17-18).

Tout l'exposé du P. D. est orienté en ce sens et domine par conséquent de très haut la plupart des controverses que nous ont fait connaître les ouvrages précédemment recensés. Il suit l'évolution de la croyance à l'Assomption depuis les premiers indices encore bien imprécis, l'établissement de la fête liturgique, expression vivante de la foi de l'Eglise, les premiers enseignements des Pères byzantins, et montre au cours des âges suivants l'essor constant et victorieux de la foi de l'Eglise romaine, par l'épanouissement liturgique, les déclarations des Papes, l'enseignement toujours plus ferme des théologiens, les manifestations de l'art chrétien.

[4] Joseph Duhr, S. J., *La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu.* — In-12 de xiv-145 p., Paris, Bonne Presse, 200 fr.

De l'évolution de la croyance, l'auteur dégage quelques conclusions que nous faisons bien volontiers nôtres : « La littérature apocryphe... ne joue aucun rôle décisif dans le développement de cette croyance. L'Eglise ne l'utilise jamais comme appui ou fondement de sa pensée. Et si, dans l'art religieux, ou même dans sa liturgie, elle lui fait des emprunts discrets, c'est uniquement à titre de symbole pour exprimer sa propre conviction... L'Ecriture Sainte ne tient qu'une place très secondaire dans l'argumentation des Pères et des théologiens... A la manière dont les textes sont utilisés et commentés, il ressort qu'ils servent non pas à *établir l'Assomption*, mais à *illustrer* cette croyance. L'Ecriture, même commentée par les Pères, ne nous paraît pas apporter une véritable preuve du grand privilège marial. *Un seul texte fait exception*, à notre avis, celui de la Genèse (III, 15), non par lui-même, mais éclairé par le magistère ordinaire, qui établit une connexion étroite entre le Rédempteur et sa Mère... Le principal appui de la croyance à l'Assomption, c'est la conviction de l'Eglise exprimée par la liturgie de la fête du 15 août et le consentement toujours plus unanime de l'Eglise enseignante et enseignée » (p. 98, 100).

Cet enseignement unanime, l'auteur le rappelle dans son chap. III : la croyance actuelle précise le sens de l'évolution en rattachant l'Assomption à l'idée de la « Nouvelle Eve ». Aussi faut-il espérer que la définition dogmatique, opportune à l'époque présente, ne tardera pas.

Deux appendices concernent l'évolution iconographique de l'Assomption : Marie « portée » au ciel ; Marie « montant » au ciel.

10. — Dans la collection des « Etudes mariales » a paru, depuis quelques années déjà, la *Bible mariale et Mariologie de Saint Albert le Grand* [5]. C'est un recueil des textes dont le « Maître » dominicain s'est servi à l'occasion de sa doctrine mariale. Les textes sont relevés selon l'ordre des livres sacrés dans la Bible actuelle. On sait qu'Albert — (comme d'ailleurs tous les auteurs de son époque) — interprète l'Ecriture non seulement dans le sens littéral, mais encore dans tous les sens spirituels. On trouvera donc ici des accommodations qui prouvent surtout la grande dévotion du saint pour Marie. Mais elles fournissent de si belles inspirations qu'elles ne sauraient être négligées. Ni œuvre d'exégèse cependant, ni œuvre d'édification, le travail du P. Genevois est avant tout une étude d'histoire de la doctrine, la mise en relief d'un anneau de la tradition. Les textes sont brièvement exposés et étudiés. Une conclusion donne le sens général de la mariologie albertine et des tables bien comprises aideront le théologien dans ses recherches : table des types et figures de Marie, table dogmatique, table des auteurs cités, table des œuvres de S. Albert et table générale.

11. — La thèse du P. Manteau-Bonamy, O. P., *Maternité divine et Incarnation* [6] est une contribution de première valeur à la théologie mariale ; elle éclaire, en même temps, d'un jour lumineux, un point délicat de la christologie. Les controverses qui, jadis, ont opposé Antioche à Alexandrie font mieux comprendre la position du problème. Le dilemme est celui-ci : si l'on affirme deux filiations en Jésus-Christ (tendance d'Antioche), cette dualité enlève à Marie le caractère divin de sa maternité. Si l'on ne veut voir dans le Christ qu'une seule filiation, la filiation éternelle (tendance d'Alexandrie), comment déclarer Marie Mère de Dieu sans dire du même coup qu'elle est Mère de la Divinité ? On voit la corrélation à établir entre maternité de Marie et filiation du Christ. L'étude de la filiation doit déterminer la nature.

Le P. M.-B. dans son « étude doctrinale et hisrique » a son point de départ à S. Thomas pour aboutir aux théologiens contemporains les plus représentatifs. Dans la *Somme théologique*, la doctrine de l'Aquinate apparaît en dépendance directe des Conciles et des Pères grecs. Mais elle n'est telle qu'à la suite d'une évolution que l'auteur a su discerner. Dans le *Commentaire des Sentences*, S. Thomas s'inspire encore du plan de Pierre Lombard et de la méthode de ses prédécesseurs ou contemporains. Conformément à la pensée latine, l'Incarnation paraît être le terme d'un mouvement ascendant, la génération de Jésus commençant humblement dans le sein de Marie et se terminant non dans une personne humaine, mais dans le Fils même du Père, sans, évidemment, que jamais l'humanité ait pu exister en dehors de l'assomption par la divinité. Et c'est dans cette montée de l'humaine nature engendrée, et assumée par le Verbe dans l'unité de la filiation éternelle, que la Vierge Marie trouve le réalisme de sa maternité divine. Dans la *Somme théologique*, au contraire, saint Thomas part de la considération du fait accompli de l'union personnelle des deux natures. Il est donc ici nettement en dépendance de l'Ecole d'Alexandrie : « *In mysterio Incarnationis magis consideratur descensus divinæ plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturæ, quasi præexistentis, in Deum* » (III^a, q. 34, a. 1, ad 1). Sorte de « kénose » entendue en un sens catholique, laquelle implique une réelle exaltation de la créature en Dieu. Or cette « kénose » exaltante s'accomplit en la personne de la Vierge Mère, laquelle se trouve ainsi engagée dans le mystère même de l'union hypostatique. La maternité divine devient, par là, un mode d'être relatif de Marie au Verbe incarné, et ce mode d'être affecte la personne de Marie d'une manière vraiment ontologique : il devient *essentiel* à Marie, sa maternité divine une fois supposée, d'être référée en sa personne même au Verbe incarné. Par là encore, comme le dit S. Thomas (I^a, q. 25, a. 6, ad 4), « une certaine dignité infinie » lui revient.

Au terme de son analyse de la pensée de S. Thomas, l'auteur conclut que la relation de maternité divine n'est pas une grâce habituelle ; elle est du même ordre que la relation de la nature humaine au Verbe : les deux relations, entitativement distinctes, sont liées au même terme divin, la personne du Verbe et dépendent toutes deux de la grâce increée qui les fonde l'une et l'autre. Le *prius mente quam corpore* s'explique ainsi facile-

[5] « Etudes mariales ». M.-A. Genevois, O. P., *Bible mariale et Mariologie de S. Albert-le-Grand*. — In-8 de 200 p., 200 fr., St-Maximin (Var), Revue du Rosaire.

[6] H.-M. Manteau-Bonamy, O. P. *Maternité divine et Incarnation. Etude historique et doctrinale de S. Thomas à nos jours*. (Bibliothèque thomiste, XXVII). — In-8 de XIV-254 p., Paris, Vrin, 1949.